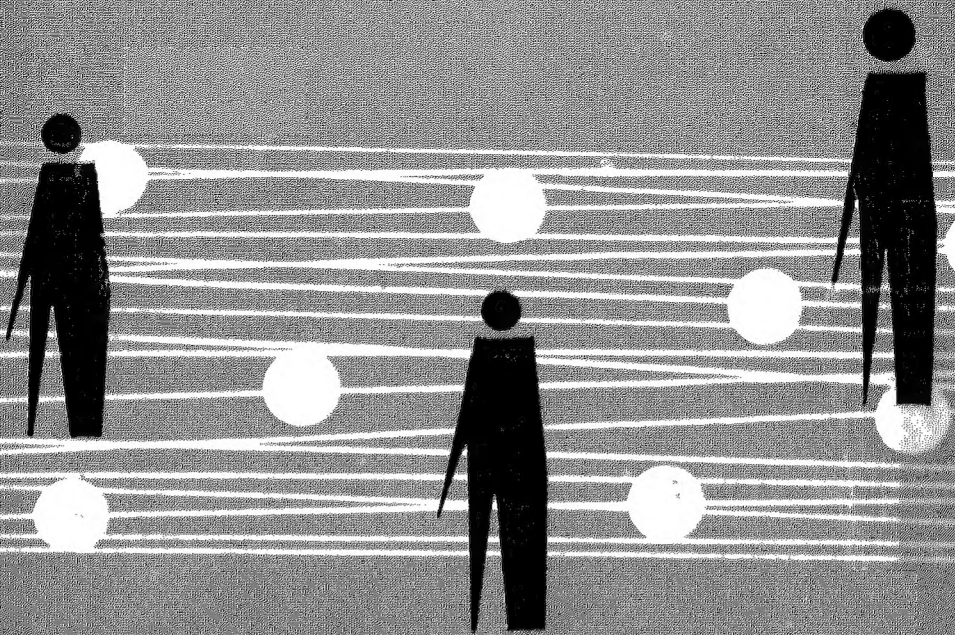


الوجودية

فلسفة الوجود الإنساني



الشيخ محمد بن عبد الوهاب

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

الوحدانية

فلسفة الوهتم الانساني

تأليف

الدكتور محمد الهيثم الفؤي

عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية
جامعة الزهر - القاهرة

الطبعة الاولى

١٩٨٣

مكتبة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع مصر - القاهرة

رقم الايداع المكتب ٤٨٣٤ لسنة ١٩٨٢
الرقم الدولة ١ — ٠٠٦٣ — ٠٥ — ٩٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا :

لم تقولون ما لا تفعلون ؟

كبر مقتا عند الله : أن تقولوا ما لا تفعلون » .

(سورة الصف)

يقول « جان فال » : في يوم من الأيام بينما
كنت أم بمفادرة إحدى متاهي باريس مررت
في طريقي بمجموعة من الطلبة ، تقدم إلى أحدهم
وسألني : أن السيد بالتأ كيد وجودي ؟

Surment monsieur existantialiste

أنكرت أني وجودي — لماذا ؟

لم أتوقف لأنكر في السبب ، ولكني كنت
أحس أن المصطلحات التي تنتهي بمصطلح iste
تخفي عادة تعميمات تستغل على الفهم ..

علق : « جورج جيرفنش » على هذا الجواب
قائلا :

أحب أن أهيء « جان فال » على استطاعته أن
يرد بـ « لا » على الطالب الذي سأله ما إذا كان
وجوديا ؟ وآمل أن تدمو هذه الـ « لا » إلى
هدم القبول الكامل ..

« ماهي الوجودية ؟ »

ترجمة : دكتور عبد المنعم الحفني

مقدمة المؤلف

في آفاق الفكر والانسان والدين

هناك في تفسير النزعة الدينية في الإنسان رأى يقول :
أن الشعور بالضعف ، أو العجز ، أو الجهل ، هو الذى يخضع الإنسان لله .
ولازم هذا الاتجاه أى مقابلة يعنى : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم
شواهد قوية للاستقلال عن الله فأى الأوصاف أحق بالقبول ؟
والذى نراه أن كلاهما غير مقبول بهذا التجديد العلمى .

والسؤال : ما مقدار الحقيقة فى الرأىين ؟

الرأى الأول : ينطوى على حقائق :

الحقيقة الأولى : تعنى أن حقيقة الإنسان . ضعف . عجز . جهل

الحقيقة الثانية : أن من معانى هذا الشعور فيه ما يدفع الإنسان إلى
الإيمان بالله وتنظيم العلاقة بينه وبين الله .

ترتكز هاتان الحقيقتان على أساسين :

١ - أساس علمى يقول : إن الكون مرتبط بقوانين ودور الإنسان
هو دور المستكشف لها فالإنسان محكوم بهذه القوانين فهو معها ضعيف

٢ — أساس ديني يقول : ولن نجد لسنة الله تبديلا اى قدرة الله قاهرة .

فعندما يقتضى الإنسان من بحوثه ويرى أنه مكتشف للقانون وحسب . وعلى ضوء اكتشافاته تكون استفادته . يساوره في النهاية شعور التغيير فيحاول فلا يستطيع فيتنأ كد لديه أن ما أمامه من قوانين تعتبر مقدمات لسلسلة طويلة لمعرفة القانون الأكبر الذى يغير وتتغير به الأشياء ، فكل ما عثر عليه الإنسان هو قانون تفسر به الأشياء .

أما القانون الذى يتغير به السكون واقتنع بوجوده الإنسان مع شعوره بعدم قدرته على الوصول إليه فهو الذى يرسم ضعف الإنسان وعجزه . ومن هنا بدأت الماركسية جدها العنيف مع الفلسفات ودعت الماركسية هذه الفلسفات بأنها فلسفات تفسيرية « أما الماركسية » فإنها فلسفة التغيير وكانت تعنى من فلسفة التغيير : قدرتها الفائلة على أخذ مال الأفراد لتركزه فى الدولة لتقوم الدولة بتوزيعه بمختلف أساليب التحويل .

وهل هذا هو قانون التغيير ؟

والى قانون التغيير يشير القرآن إليه على أنه من خصائص الألوهية بنط
قال تعالى : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ؟
إذ قال إبراهيم ربى الذى يحى ويميت .
قال أنا أحيى وأميت .

قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .

فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الكافرين^(١) .

الحقيقة الثابتة : التى تشير إلى أن بين هذا الشعور والاعتراف بالله علاقة قوية ، لأنه يترتب على عدم الوصول إلى قانون التغيير اعتراف بالعبء من جانب الإنسان لنفسه واعتراف من الإنسان أيضاً بأن السكون ما زال محكوما بقوة أخرى خارجة عن نطاقه .

فيحاول الإنسان بناء على ذلك الإحساس أن يعظم علاقة بيته وبين هذه القوة الإلهية وبناءا على عمق هذا الأساس تنوع العلاقة :

• فتارة تكون علاقة قائمة على نوع من التكبير والبحث وهذا فى المفهوم الدقيق نوع من العبادة قال تعالى : « ولله ملك السموات والأرض والله على كل شئ قدير إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربما ما خلقت هذا باطلا سبحانه » .
فقفا عذاب النار^(٢) » .

• وإما علاقة قائمة على نوع من التسليم .

قال تعالى : « أفغير دين الله يبعون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون » .

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

• أو علاقة قائمة على المسخ والتشويه إما بسبب القصور وإما بسبب
«الانحراف الوثني

قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

قال تعالى : (وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) .

• أو علاقة قائمة على أساس ديني منظم تنظيماً إلهياً .

قال تعالى : (ألا الله الدين الخالص) .

وهذا التنوع في العلاقات أساسه التفاوت في درجات إحساس الناس
بهذه المعاني :

المعجز .. الضعيف .. الجاهل ..

أو بعبارة أخرى : إحساس بقدرة محدودة .. إحساس بقوة محدودة .
إحساس بعلم محدود .

فالإنسان دائماً من خلال شعوره بهذه « المحدودية » يتجه إلى
الله وإلى هذا المعنى تشير آيات القرآن :

قال تعالى : (أمن يوجب المضطر إذا دعاه) .

قال تعالى : (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد) .

وبالرغم من انطواء هذا الرأي على تلك الحقائق فإن هناك محاذير :

• منها أن الدين للضعفاء .. والمعجزة .. والجهلاء ..

. منها أن الدين مخدر حيث يصرف الإنسان عن الاهتمام بنفسه ويجعله يرضى بالاستغلال .

. منها أن الدين دعوة مبهمه قائمة على مجهول غيبي .

مثل هذه المحاذير من مظان الرأي الأول . ينبغيها من أخذ إلى الأرض واتباع هواه .

لكن بعد العرض السابق يتبين لنا :

أن العجز = قدرة محدودة . الجهل = علم محدود ، الضعف = قوة محدودة .

أى أن هذه الأوصاف نسبية وتحكم الانسانية جميعها .

فالإنسان عاجز وقادر في نفس الوقت باعتبارات :

فالإنسان بالنسبة لله — عاجز .

والإنسان بالنسبة للكائنات وبقاء حضارته قادر فيما وفق إليه .

وبالنسبة لبقائه وبقاء حضارته فقدورته محدودة لأنه يحب الخلود

ولا يقدر عليه .

أما بالنسبة للمعاذير الأخرى بوجه عام :

إنما هي آراء تختلف باختلاف العلاقات الأربع السابقة وارتباط الإنسان

بها تعنى أن من يرى العلاقة قائمة على نوع من الفسك فقصية الدين لديه

قصية عقلية ويترتب على ذلك عدم ضرورة الرسالة والرسول .

وهذا نهج أكثر الفلاسفة العقلين والدينيين حتى بعض الإسلاميين .
ومن يرى أن علاقته قائمة على نوع من التساوم ومن غير أن يخصص
التسليم لله كانت نفسه عرضة للاستغلال والدين لديه مخدر مثل :

عبادة الطبيعة . . عبادة الإنسانية . . عبادة العائلات المقدسة قديما .

ومن يرى أن علاقاته قائمة على المسخ والتشويه :

يرى في الدين دعوة مبهمه كمعبادة الأصنام والأوثان والفار .

ومن يرى أن هذه العلاقة إنما ينبغي أن تكون منظمة تغطيها إلهها وليس
على الإنسان إلا أن يتقبلها . لذلك من يرى ضرورة الرسالة والرسول .

وعلى ضوء هذه العلاقات وتنوعها يظهر لنا شيء بالغ الأهمية في
« المشكلة الدينية » وهو الذي وراء هذه العلاقات المتنوعة وهو عام
التفريق بين اصطلاحات ثلاثة وإن ظهرت تحت مصطلح واحد هو
الدين ، هذه الاصطلاحات الثلاثة هي :

• الدين •

• الفكر الديني •

• عادات وتقاليد دينية •

فهذه الاصطلاحات بينها علاقات بعضها مشوب بالعتور والقلق ،
أو القياس في المفهوم مع صعوبة في التمييز والتفريق ، فالأحداث التي جرت

في أوروبا بين رجال الدين ورجال النهضة كانت في حقيقة الأمر بين الفسكور
الديني والعادات الدينية .

وما نهضة لوثر وكالفن لا تخالفا بين الدين كدين إنما هي بين الأفكار
الدينية والعادات الدينية .

كذلك ما حصل في الإسلام وما وجد فيه من مذاهب وفرق إنما هو
فسكور ديني .

فالخلاف مثلا حول الصغير والكبير فضلا عن أنه سيامي نراه تطاولا
إنسانيا نحو سلطات إلهية بجمته . قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة » .

مع أن الدين في تقريره لمثل هذه القضية كان حكمه قائما على اعتبار أن
الإنسان محكوم في أحواله بالقلب بين النسيان والتذكر لذلك قرر القرآن :
أولا : أن مبدأ الخطأ في الإنسان طبيعة إنسانية . .

ثانيا : لكي لا يكون هناك عسر ومشقة تلحق بالإنسان قرر الدين
مع مبدأ الخطأ : التوبة للعبد — بشرطها المقررة — ما لم يغرر .

• ثم في العصر الحديث تطورت الثورة ضد رجال الدين حتى شملت
إنكار الدين وإنكار وجود الله كما عرضنا وكان أساسها الفسكور الديني
للمشوش وعاداته ورهباته . ثم في النهاية تقول أن الشعور بالضمف . .
والجهل . . نفس الوقت والعجز . . هي الأوصاف الثلاثة للإنسان ، وهي
الحقيقة الإنسانية . وهذا في ما جعل الدين في مشكلة مع العقل .

الرأى الثانى : الذى يفسر الغزعة الإلحادية عقد الإنسان :

ينطوى على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الإلحاد مصدره شعور بالقوة .

الحقيقة الثانية : أن الشعور بالقوة له علاقة بدعوى عدم ضرورة الإله .

• وهاتان الحقيقتان ترتكزان على أساسين :

• الأساس الأول : على يقول : المعرفة خادعة .

الأساس الثانى : ديفى يقول : قتل الإنسان ما أكفره من أى شىء .

حلته • « يا أيها الإنسان ماغرك بربك الكريم . الذى خلقك فسواك فعدلك

فى أى صورة ما شاء ركبك » فبدأ المعرفة خادع ومع ذلك محسوم به

الإنسان وبالرغم من أن الإنسان هو المسكتشف لخدايعها فإنه ما زال يثق بها

لأنه يرى أن هذا الخداع خاص بمعرفة غيره من الناس أما هو نفسه فغير

مخدوع بها لأنه يعلم أنها خادعة وكبار الفلاسفة خدعوا بها .

فالغزالي خدع بها عندما أسفد اكتشاف خداع الحواس للعقل .

لأنه فى الحقيقة عرف خداع الحواس من الحواس نفسها مع العقل • • فهو

بعميقه رأى الظل واقفا رآه بعميقه فى زمن ما • وعقدما رآه متحركا رآه أيضاً

يظهر فى زمن آخر • فبالعين مع عامل زمن عرف حقيقة الظل ، والفهم الذى

فى السماء يراه بالعين المجردة كالدرهم ويراه بالعين المكبرة مثل الأرض

، أنها العين ، أنها المعرفة الخادعة • ديكارت كان مخدوعاً أيضاً بعقله

هكذا قرر وجوده عن طريق الفسكرو بيئما الوجود ثابت للأشياء غير
المفكرة مع أنها لا تعلم عن نفسها أنها موجودة .

وهذا من الفلاسفة من هو موجود ويفسكرو ولو سأله عن وجوده
قال : لا أعلم إن كنت موجوداً أو غير موجود .

فالإنسان مخدوع بظواهر الأشياء ويجب أن يخدع ويسكرو أن
يعترف لنفسه بأنه خدع قال تعالى : [يخادعون الله وهو خادعهم] .

وإلا فما معنى قول ديكارت : أن الله لا يمكن أن يهب عقلا
مضللاً .

هذه العبارة في حد ذاتها خداع من ديكارت لنفسه .

أليس من الممكن أن يهب الله عقلا مضللاً ؟ أليس هناك من هو
خلق من غير عقل [محفون] وهل خلقه إله مضال ؟ فإذا لم يمكن أن
يهب عقلا مضللاً فلماذا شك ولماذا أسند اليقين إلى العقل ؟ أنه ممكن
أن يقول هداى الله . . الحقيقة كلها مخدوعين . فعندما يفسكرو فيرون
— فيلسوف يونانى ٣٦٠ قبل الميلاد — وصول الإنسان إلى الحقيقة .

هل هو على حق أو مخدوع بالنسبة إلى ديكارت ؟

ثم يقول : إن أقصى ما يمكن أن يطمع إليه هو تحقيق نوع
من السعادة السلبية بانتفاء كل اضطراب أو قلق ..

من هذا الخداع وعن طريق تلك المعرفة هل يستطيع أن يعرف
الإنسان نفسه دون أن يساعده الوحي الالهي ؟؟
وكيف يمكن أن يثق بأنه قوى قدير ؟؟

من هذا الخداع استطاع ديكارت أن يثبت أنه موجود وأنه
يفكر . ثم في النهاية قرر ضعفه بأن الله في النهاية هو الذي وهبه
عقلا غير مضلل .

الحقيقة الثابتة : علاقة هذا الشعور بدعوى عدم ضرورة الإله ،
من هذا الخداع كان شعور الإنسان بالقوة والعلم ..

فن حركة القوة أعلن فيتشه نظرية (السوبرمان) وأعلن موت
الإله .. ومن مركز القوة أعلن فرعون أنه الإله .

يقول رانيسميون : الانفصال عن الله ، والعودة إلى الله وإغلاق
الدائرة الكونية العظمى وإعادة التوازن الكلي . ذلك هو تاريخ
العالم (١) .

فجارية الإله دائما تنبع من منابع القوة .

• القوة العسكرية : اتجاهات غالب الفلاسفة .. الانفصال عن الله .

(١) الفلسفة الفرنسية المعاصرة : ج ليروي ترجمة د . عبد الرحمن بدوي .

القوة المادية : اتجاهات الملوك والسلاطان .. الانفصال عن الله .

فمع قوة فرعون دعوة بالوهيته .. وكان مخدوعا لأنه مات قبل أن يباشر سلطات الألوهية . في ادعاء فرعون بأنه إله فلاحظ فيها معنى محاولة الانصاف بـ « المثل الأعلى » وأنه يريد إلتزاعها لنفسه وكان ظالما لها ، لأنه ابتلعها اليم وهو ملهم .

أما نيتشه فقد رأى أن في البحث عن الإله سراب خادع وطريق

مضن .

فأراد أن لا يندفع نفسه بأكثر من ذلك فأعلن : الإله قد مات (١) .

(١) إذا كان هناك إله فكيف طبق ألا أكون لها ؟ ولذلك ليس هناك آلهة ، هنا ما يقوله نيتشه على لسان « زرافوسترا » أن الله يجب أن يتخلى عن عرشه ليترك مكانه للطفلة من أهل الأرض ؟

وحب القوة جزء من الطبيعة البشرية المادية ولكن ظبقات القوة فيها شيء من الحبل في معنى عدد بذاته .

فوجود العالم الخارجى عالم المادة وعالم الكائنات الأخرى ، حقيقة قد تؤدي نوعا بذاته من السكرياء ، ولكن لا يستطيع إنكاره إلا مجنون ، وأولئك الذين شوه حب القوة لديهم فكرتهم عن العالم يوجدون في كل مستشفى للمجانين : فسعيد رجلا يعتقد أنه عاقل بترك انهم لقا ، وآخر يعتقد أنه الملك ، وسعيد أيضا من يعتقد أنه الله .

ومثل هذه الأوهام إذا عبر عنها رجال معلون بلغة فيها غموس ، تؤدي بأصحابها إلى تولى كرامى الأستاذية للفلسفة ، وإذا عبر عنها رجال عاطفون بلغة بليغة تؤدي إلى قيام الدكتاتوريات .

• أن هذا الإعلان في حد ذاته أضاف إلى رصيد المشاكل الإلهية مشكلة أخرى وهي لماذا مات ؟

أنه كان موجودا .. متى كان موجودا ؟

أنه مات .. متى مات ؟

على أى حال إذا كان لابد أن نفهم هذا الإعلان فاعتقد أن من الصعب فهمه لأن الصيغة في حد ذاتها تحمل المفاتن المعجبية وما أنطوى عليه العقل من ضيل وهي « الإله قد مات » لأن كلمة إله أو الله .. تتفانى مع الموت بناء على أساسين :

الأساس الأول : فكري .

لأن الفكر الإنساني على اختلاف مناهجه الذى حاول إثبات وجود الله .. أثبتته على أساس أنه قوة ثابتة ، ومركزاً للوجود .

الأساس الثانى : المفهيم العلى :

عندما نتكلم عن القانون نجعل أن من أهم صفات القانون الثبات .

== المجانين الرسميون يوضعون في المستشفيات بسبب ميولهم إلى استعمال العنف إذا شك إنسان في صحة إدعائهم أما المجانين غير الرسميين باختلاف أنواعهم فيمنعون سيطرة على جيوب قوية ويستطيعون إنزال ناولت والسكاواريك بكل المقلاء الذين في متناول أيديهم . أن ما يصيبه من الجنون من نجاح في ميادين الأدب والفلسفة والسياسة هو إحدى السمات التى تفرد بها عصرنا ، وتنبؤ صور الجنون كاملاً تقريباً من التزهات التى تهدف إلى القوة « يراجع القوة بيرتراند راسل ص ١٠٠ » ترجمة عبد الرحيم أحمد .

وإذا لم يقبل الثبات فهو مازال فرضاً لم يثبت صحته بعد ، كذلك
الأساس الدينى : جعل من أهم صفات الله — الدوام — والثبات .
فمن أثبت وجود الإله جعل من أهم صفاته الدوام والثبات .
على أى حال لم تمر هذه العرخة هباءً .

لما أورثت الإنسان الأوربى حزنًا غامضًا سيطر عليه من فراغ تلك
العرخة الرهيبة لأنها قطعت أمله فى الله وبلدت إحساسه حين قطعت
ما بينه وبين الله مع أنه ما زال فى حاجة إلى الله ، واستقطعت الماديه
أن تحول هذا المعنى الأعظم معنى الإحساس بالحاجة إلى الله إلى معان
منها مادية جاسدة :

أولاً : عبادة الطبيعة : ثم سقطت عندما سيطر الإنسان عليها .
ثانياً : عبادة الإنسانية : ثم أخفقت عندما ظهرت مذاهب تعارض
الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد .

ثالثاً : عبادة حتمية القوانين : معنى غيبى على فيه معنى عجز
الإنسان وضعفه وجهله ؛ وحتمية القوانين : تساوى فكرة قديمه تقول
لتكامل شئ، له إله — إله الليل — إله النهار — الخ .

أى كل شئ لديهم يعطى فكرة النظام هو عندهم إله .
وتلح من خلال هذا التفسير أنه تفسير يتساوى على مبدأ على

يقول : كل شيء في نظر العلم له قانون فقول : كل شيء له إله يساوي كل شيء له قانون مع فارق التعبير والمنهج .. فالفسكرة الغيبية بدأت تطل حتى من وراء الابحاث المادية وتوصل العلماء إلى الطاقة الروحية من وراء الذرة ..

معنى ذلك أن القوة التي بات يشعر بها الإنسان قوة خادعة تخبط بها في مجال الغيبات وليس أشق على الإنسان من أن يتعلمه رحابة الصحراء وراء لمع من السراب ثم يفتنى في وياها .

ومن محاذير هذه القضية :

• أن العلم رمز الإلحاد .

• العلم لا يتعايش مع الدين .

يقول شينجلر :

ينشأ مع كل (عصر استنارة) من تغاؤل لا حد له بالعقل ثم يتحول إلى تشاؤم لا حد له أيضاً .. وبذلك نستقزف إمكانيات الفيزياء كوسيلة نافعة لفهم العالم ويلوح الميتافيزيقا في الأفق من جديد .

وما يبدو لنا من ثورة العلم أن العلم استطاع أن يعرف الأسباب والمسببات على وجه أوسع وأدق واستعطن أمور المادة تحت مجهره

وتجربته فأنكر بذلك وثنية الإنسان للطبيعة وزود دعوة الرسل بأدلة من جانب آخر جانب الحياة المحسوسة .

وليس كما يقول بعضهم : أن في مكاشفات العلم إنكار للوجود الإلهي .

ثم في النهاية تقول : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم . ما هي إلا أوصاف موهمة وقشرة خادعة عن الحقيقة .. وهذا في نفس الوقت ماجمل الدين في أزمة المعاصرة .. أزمة غير حقيقية .

بعد ذلك يمكن أن نقول أن الدين حياة ضرورية وليس مرحلة حضارية ولا معنى للحضارة إلا باستكمال صورتها لذلك نقول مع إقبال :

أن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل السكون تأويلا روحيا .

• وتحرير روح الفرد .

• وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تطور روح المجتمع الإنساني على أساس روحى . ولاشك أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاما مثالية على هذه الأسس ولكن العجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل الخفى لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها وهذا هو

السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلا في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضيتها وقضيتها وينقلهم من حال إلى حال .

أن مثالية أوروبا لم تسكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل هما استغلال الفقير لصالح الغنى .
وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرق الأخلاقي للإنسانية^(١) .

(١) تهديد الفكر الديني في الاسلام ، محمد إقبال — ترجمة عيسى محمود ص ٢٠٧

الحقيقة الدينية ، هي من حيث الأساس : الله — الرسول — الإنسان وذلك من حيث أن الدين عبادة ، والعبادة تقتضى : عابدا ، ومعبودا وعلاقة .

وتلك حقائق لا ينفصل عنها الدين ولا يختلف حولها ، وفي هذا ما يفيد أن الحقيقة الدينية واحدة لا تحتل التعدد ، ثابتة لا تقبل التغير ، منسجمة لا تقبل التصارع .

وما يؤكد أن الحقيقة الدينية ترتكز على تلك المبادئ الثلاثة :

• الوحدة .

• الثبات .

• الإنسجام .

أولا : مصدرها الله وهو رمز الوحدة والتوحيد .

ثانها : طريقها الرسول ، ولم يثبت لدينا أن أوحى برسالتين متناقضتين ، حتى وقع التصارع بينهما في زمن واحد ، كذلك فإن

الرسالات الحقيقية ، أكدت نفسها بما سبقها من حقائق الوحي المفوز
فالكمل ، يستفد إلى الوحي الإلهي .

فما كان لرسول أن يتصارع مع ما قبله من الوحي ، وفي القرآن :
« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وما كان لرسول أن
يفقض ما قبله .

ثالثا : مقرها الإنسان : فحقيقة الدين لا إله إلا هو ، والإنسان هو
الإنسان مخلوق لله ولا يستطيع الإلحاد العلمي أن يغير من ذلك .

فيمكن أن نصف الدين : بالإسلام — بالتوحيد — بالدموية
الإلهية — الدين الحق ، لأنه أولا وأخيرا مصدره الله : قال تعالى : « إن
الدين عند الله الإسلام » غير أنه وجد الدين اليهودي نسبة إلى شعب .
ووجد الدين المسيحي نسبة إلى المسيح .

فالإنسان انقسم بالدين ، بينما الدين وحسدة ، وتصارع بالدين ؛
بينما الدين لا يقبل التصارع أو تغير الإنسان بالدين ، بينما الدين
لا يقبل التغير .

ما أساس ذلك الانقسام ؟

أساس ذلك في نظرنا يرجع إلى أمرين :

أولا : الإنسان .

ثانيا : وفكره حول الدين .

أولا - الإنسان :

والى الأول يشير القرآن فيقول : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناہ
آياتنا فانسلخ منها » الآية .

ويقول : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم بعلوم » .

أى أن الحقيقة الدينية واحدة معروفة ولكن الإنسان هو الذى
يقصارع رغم علمه بها .

وأشد الناس عداوة وصراعا مع العقيدة هو الذى عنده علم بها ، ولذلك
كنازى المعارض شديدا بين الرسول ، وأهل الكتاب ومرجع ذلك ،
فى نظرنا ، إلى التمييز الاجتماعى (الذى يكون عليه الإنسان) ، والدعوة
الجديدة لا تفرص على المراكز الاجتماعية القديمة لاتباعها بقدر ما تفرص
على صفاء العقيدة بينهم ومثل هذا الهدف للدعوة لا يفتىب عن الإنسان
الحريص على المركز الاجتماعى فمن هنا ، تقع المزاخمة والنزاع العاد ،

بين الإنسان والدعوة الجديدة ، ولعل هذا مايفسر الموقف الحقيقى للدين من الدنيا ، وينفى أن الدين يدعو إلى الهروب عن الدنيا أو لعنفها .

فالدين يجب من الإنسان ألا يكون عبدا لها وينسئ فى سبيل ذلك الهدف الحقيقى للحياة الدينية . ومن هذا يمكن أن نفسر موقف الرسول من المروض التى عرضت عليه فى بدء الدعوة : من جمع المال أو التسود .. الخ . ثم رفضه بأقوى مما عرض عليه من أنه لو أعطى الشمس والقمر .. الخ فى هذا مايعطى المعنى الحقيقى للعقيدة الدينية وأنها شئ والمراكز الاجتماعية شئ آخر ففرص الحياة الدينية أن تمكن الناس من تخطى الحدود الموضوعية حدود العالم الموضوعى والكشف النهائى والتعبير عن اتصال الإنسان الروحى بالمعلم الإلهى ولا سبيل للإنسان إلى ذلك إلا بالله ، واختيار الإنسان لهذا الدين هو العقيدة الدينية .. وإذا لم يختتر ذلك فلسوف يضع الموت النهاية للعالم الموضوعى وعلمه وزر . ١٠ أخيراً .

فالإنسان بين أمرين :

• إما أن يخسلم الحقيقة الدينية ويعلم أنه هو الموضوع الحقيقى للحقيقة الدينية من حيث الوجود الإنسانى ، والفرص الإنسانى ، والمصير

الإنسانى ، وعن طريق ذلك أيضا يتعمل بالله دون أن يتمتر بالأشكال الموضوعية للعالم .

• وإما أن يخدم مركزه الاجتماعى وبذلك يستطيع أن يزيىف كثيرا من الحقائق بفتاكة — الاجتماعى وتظهر أشكال شتى من الاختلافات والصراعات بعدد أشكال الفتاق الاجتماعى .

ثانيا - الفكر الدينى الشخصى :

إن جانبيا كبيرا من الفكر الدينى الشخصى ، يمثل فتاكا اجتماعيا . من الفتاق الاجتماعى وجد الفكر الدينى ، ونعنى بالفكر الدينى هو الذى يكون أشد بعدا عن الحقيقة الديقمة ويوجب الكثير من الاختلافات ، مثل الفهم الشخصى فى الدين ، أو الرأى فى الدين ، وهو قسمان :

• فكر دينى يعبر عن أصول الدين ، أو الفتة الأكبر ، أو علم الكلام أو علم التوحيد أو أصول اللاهوت . وعلم الشريعة — أو علم الفتة :

فعلم الكلام : هو فكر عقلى اجتماعى سياسى وفى نفس الوقت أبعد ما يكون عن تمثيل وجهة نظر الدين لأنه يحاول أن يرتبط بالإحالات العقلية ومقولات الفلسفة بمعنى قبول التصورات والجواهر

والأنسكار السكالية وما شاكل ذلك ، بوجهها حقائق في عالم اللامعقول ، ومحاولات ربط مقولات الوجود الزماني بالوجود الأبدي وكل ما يسمى بالمناهج العقلية ألزمت الإنسان أن يصدر حكما ما . . حول كل قضية دينية . . ومثل ذلك كانه هو مجهود إنسانى أولا وأخيرا فيما ليس أساسه إنسانيا . فالفكر الدينى على هذا الأساس ماهو إلا فلسفة قلقة حاولت الهروب إلى الدين ولذلك كانت فلسفة جدلية خلقت من الدين قضية جدلية أمام الفلاسفة وأمام العقل وهذا فى حقيقة الأمر يعنى صراعا بين طرفين — الدين ليس أحدهما — والطرفين هما :

. العقل .

. ومقولاته .

وتلك المقولات عقلية وليست دينية انتحلها الإنسان للدين بوسائل شتى لتدعيم كيانه الاجتماعى وأطلق عليها الفكر الدينى . أما الدين فهو وحى إلهى وليس على العقل أما الدين إلا التسليم بقضاياه كما يسلم بالقواعد الرياضيات والبيدهات .

وعلم الفقه : هو علم اجتماعى دينى قائم على أساس ارتباط مصلحة الإنسان الدينية بالدينية وهو يعزف بالمذهب :

وهو اجتهاد بمجتهد لتفسير قاعدة . من هنا مدخل العقل إلى الدين
وهو تفسير قاعدة أو تطبيق حوادث جزئية على القاعدة السككية .

وهذا الجانب التفسيري الذي تشرف به العقل لم يدخله بسهولة
ولسكنه تحفظ في خطواته كي لا يعطدم مع الدين وذلك بفضل نظرات
علمائنا .

استطاع علمائنا من السلف الصالح أن يضعوا القواعد للحسد من
تدخل نشاط العقل فأنشأوا علوما الغرض منها ديني ومنهجها عقلي ،
علوما الغرض منها الحسد من نشاط العقل واحترام الدين ، فجمع السفة
مثلا ، والحفاظة عليها ، ودقة روايتها ، هو في صميمه عمل عقلي لغاية
دينية لأنه يعني في نفس الوقت :

• البعد عن العقل وتأويله التعسفي والحسد من نشاطه كأصل من
أصول التشريع ومع ذلك أخذت السفة حجيتها عن طريق العقل كما
كان جمعها أيضا .

• فجمع السفة استعان بالعقل في تأليف علم الرواية والدرابة في
الإسلام لتفقيه الحديث من سقم القول ودخيله .
• وبذلك أصبحت السفة بعد تحرير سفتها ، هي الأصل التي
بعد القرآن .

ثم ظهر العقل بصورة أعمق وأشد وضوحا في عمل الفقهاء في تكوين عام أصول الفقه هذا العام نفسه كان هملا عقليا بيد أن الغرض منه ديني

هناك يدل على أن الفقهاء كانوا أحكم استعمالا للعقل من المتكلمين ، فردوا للعقل اعتباره مع الاحتفاظ بسلطان الشرع ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، إن مثل هذا المجال التشريعي يحسكه العقل ، لأنه لا يخرج عن قياس الأشياء بظواهرها — ومن الشروط الواجب اتباعها الاجماع — ولا يوجد في نصوص الدين ما يبرر ما شاع على السنة الناس (قولهم عن الأئمة) : اختلافهم رحمة .

فالدين وحدة واحدة ثابتة منسجمة غير عنها الوحي الإلهي .

• والعقل ليس مصدرا من مصادره .

• والاختلاف أساسه :

.. الإنسان .

.. العقل .

فمن هنا يجب أن نبدأ بالتمييز بين :

• الدين •

- رجال الدين •
- والفكر الدينى •

ولا سيما وقد رأينا أصل النزاع الأوربى لم يكن أساسه وجود الدين بينهم ، إنما كان مصدره تمتع رجاله كهيئة اجتماعية بمركز الصدارة فى البقاء الاجتماعى ، فوقع الصراع بين الطبقة الدينية ، وبين قادة الفكر الأوربى ، هذا الصراع الذى حدث بينهم تناقض عن فكر اتخذ شكل الهجوم والحرص لا شكل القتال والوضوح .

هذا الصراع بلونه الفكرى ، حتم على كل اتجاه فكرى أنه يتخذ مواقف متناقضة من الدين ، هذه المواقف الفكرية ، ساعدت بدورها على ظهور (الانحياز الإلحادى العلمى) وإلى ذلك يشير « نيقولاى بردياتيف » فى كتابه الفرد والمجتمع ترجمة فؤاد كامل :

وكل (لاهوت) يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحى كما يعرضه دكاترة الكفيسة :

وإذا كان الفكر الدينى المسيحى الشرقى منشعبا بالأنطاطونية ، فإن المدرسة الغربية كانت منشعبة بالفلسفة الأرسطية ، التى لولا مقولاتها : — وخاصة التفرقة التى وضعتها بين الجوهر والعرض — ، لما كان من

المكن أن تحدو فكرة المذهب الكاثوليكي عن (القرآن المقدس) .

ويقول «لابترونيير» — ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما — إن
فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للفلسفة وفلسفة معيقة بالذات كما
هو الحال عند القديس (توما الأكويني) الذي أخضع اللاهوت للفلسفة
الأرسطية . ومن هنا كانت العلاقة المعقدة التي كانت دائما بين
الفلسفة واللاهوت .

فمن ناحية اصطدم الفكر الفلسفي الحر . . بالدجماطيقية . . أو
القطيعة التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناهبت الفلسفة
نفسها العدا ، وأصبحت ضحية لجودها الخالص .

ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخلط الذي يتألف من
كل ما هو زائف في الكتاب المقدس من الفاحية العلمية من معارف
فلسفية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية وهي جميعا قامت على أسس
من خرافات شاعت في مجتمع بدائي .

الوحى الدينى :

أما الوحى الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا
يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ولكن هذا الفكر الدينى يجب

أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أم العلمية
والتي يعود إليها السبب في الخلافات التي لا تنقطع وعقدتد تخف وطأة
المأساة السكامة في موقف الفيلسوف .

والفلسفة التي كانت لا تقنع بأن تعخذ لنفسها غايات دينية أصبحت
لها الآن مطالب دينية ومن هنا كان كل اضطهاد أوقعه الدين بالفساد
— كما خيل إليهم — كان أساسه الحقيقي رجال الدين وكل اضطهاد
تعرض له الدين كان أساسه أيضا رجال الدين وكل اضطهاد تعرض
له الفكر كان أساسه أيضا رجال الدين .

فالتزام الذي وقع — نتيجة لعدم التمييز بين الدين ورجاله وأنكار
رجاله ، تطور فيما بعد حتى أصبح الدين وحده — في نظرهم — هو
المستول عن كل عقبة وقفت في سبيل التقدم ، وحقيقة الأمر وطبيعة
الواقع غير ذلك تماما إذ أن الوحي الإلهي ، هو الجوهر الخالص الأصيل
للدين . قد تدنس ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنساني وتدنس الوسائل
التي يوظفها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . كمعاملات التأويل
العقلي للحقيقة التي بآى بها الوحي وهذا التأويل العقلي يتضمن فلسفة
تقرها الحياة الدينية .

ويمكن المطالع أن يرى في الفكر الديني تشبها بالأنكار الفلسفية

منها : الأفلاطونية والأرسطية وبالرغم من أن الدين وحدة غير أنه وجد
ثمة مدارس دينية متعددة تحمل مقولات الفلسفة وخلافها .

وهذا الجهد الإنساني في الدين تسكون منه علم اللاهوت أو علم
الكلام وعن طريق هذا العلم ارتبط الدين بالفكر الإنساني ، عن
طريق هذا الارتباط أصبح الوحي جزءا من المعرفة بفضل ما أضافته
إليه الهيئة الدينية .

فمن ثم كانت العلاقة بين الدين كعلم والفلسفة كفكر من حيث
أن كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحثة وسيلتها المعرفة .

أغرت هذه النتيجة كثيرين لأن يرفعوا من شأن الفلسفة على
الدين أو تتساوى به .

اتخذ أفلاطون موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط
حتى يتم الخلاص بينما كانت الحكمة الفلسفية — وفق مذهبه —
كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط .

كذلك الفارابي ربط بين الحكمة والدين على أساس أن سبيلها
واحد هو الرياضة .

وبلغ التعارض أقصاه هيد (هيجل) الذى جعل للفلسفة مركز
الصدارة على الدين في عملية التطور الروحي .

فلأجل أن نتجنب ذلك الخلط وما يترتب عليه من أخطاء تضر
بالدين علينا أن نقرر فروقا بين مايلي من مفاهيم .

- الوحي الإلهي ، والتنبؤات العلمية .
- والوحي الإلهي ، والفهم العقلي له .
- فالوحي الإلهي شيء ، والفهم العقلي شيء آخر .

لأن الموقف العقلي الذي يتخذه نحو حقائق الوحي لا شأن لها
بالوحي إذ يقوم هذا الموقف العقلي على مبادئ محددة ولا يمكن للعقل
ولا للإنسان أن يحيا دون أساس من تلك المبادئ فعلى أساس تلك
المبادئ يقيم تنبؤاته العلمية وفهمه العقلي .

فإذا رضى هذا العقل عن هذه المبادئ واعتبرها قياسا ثابتا
التزم بها فقد لا يرضى بها الوحي ولا يلتزم بها وقد يعمل الوحي
على هدمها .

فالوحي يقدم لنا حقائق ، والعقل يقدم اجتهادات نحو فهم حقائق الوحي .
وإذا لاحظنا تلك الفروق ووضعناها في الاعتبار لصفت لنا العقيدة
الدينية من كل دخیل وقل التصارع مع مهمات العلم في شئون الحياة .

مصر الجديدة في ١١ رجب سنة ١٤٠٢
الموافق ٥/٥ سنة ١٩٨٢

محمد إبراهيم الفيومي

الشباب وفلسفات الوهم

الشباب وفلسفات الوم

لا نحسب أن الأمر ، فى إفرازات العقول من ثقافة وفكر ، وفى إفرازات المصانع من سلح ، لى واحدا ، لما يظهر لنا من بون بينهما . شامع ، فصلاح الفكر غير صلاح المطعوم وإن كان كلاهما لا يؤخذ على حاله ، فكل فكرة أو مذهب ، تحمل فى ثناياها : توترات يثبتها ، وعوامل مفاخها القسرى ، والتاريخى ، وبالرغم من إنسانيتها فإنها مرتبطة بفطرة صاحبها الضيقة كما تعانى فى داخلها المؤثرات الحضارية ، وصراعات الفكر ، وأعراف ما تواضع عليه مجتمعيها ، ومع أنها تمثل نمطا من أنماط يثبتها يظل القبول للفكرة داخل مجتمعيها يتردد بين الرفض والقبول ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يهمل قومنا حين يقبلون على هذه الفلسفات الفظار إليهما نظرا نقديا من خلال مكونات تراثنا الإسلامى ، والتاريخى ، ولا شك أن السبيل إلى ذلك شاق وعسير لسكنه يقض من بروزا للشخصية ، وحوارا منصفا يظهر معه ما يصح من المذهب ، ومالا يصح ، وفى ذلك انفتاح على المقاسفة . وبقظة للعقل .

أما صلاح المطعوم فلا يحتاج الأمر فيه سوى الكشف عن صلاحية

نفعه ، وعن مدى تطابقه من حيث المواصفات الصحية ، ولاشك أن الطريق إليه سهل ميسور .

ونحن إذ نقدم الوجودية لا نقدمها لذاتها إنما نقدمها نمطا من أنماط الفكر العايب وشاهدا على أن الفكر العايب يعلق بالإنسانية منذ تاريخها كما يرافقها الفكر الجاد البناء ، وأنه يدق أطنابه بينما في مساحات من العبث الإنساني ، وهى المساحات التى ذيل فيها المعانى الرفيعة من القيم الإنسانية . فهذا الفكر الوجودى هو أحد مظاهر العبث والمجون لفكر ذاتى جدا جاء فى ثوب حديث ومعاصر .

ولما كان القوب الحديث هو أسلوب القصة والمسرحية انتبهجه « سارتر » وأسرف فيه ، ووظف أناسا لأدوار فى مجتمعه الروائى ، لأحداث تحمل جانب الطرافة الأدبية ، وأسقط عليها كل توهاته الذاتية ، وكان أهم ما يلفت النظر فيها : هو قدرته الفلسفية على استخدام المحدث ، وتوجيهه توجيها أدبيا طريفا يثير به فى نفوس القراء فوازع السخرية والتهمك ، فيستحسنونه ، ويقبلون عليه كلون جديد لا يلبثون معه طويلا حتى يففرون منه حين تخف عنهم ضغط الظروف الاجتماعية والفكرية التى ساعدت على انتشار ذلك اللون الأدبى . . . وهذه الظروف : هى ما أعقبت الحرب العالمية الثانية وما تمخضت عنه من قلاقل اجتماعية وثقافية . . فلم يدع للغازى : ثابعا من مبادئ ،

وأساسا من قيم ، أو عهدا سياسيا ، أو ميثاقا دوليا ، حتى زهقه ،
وعصف به ، وخلف وراءه الكثير من الفوازع ، والميول المهلكة ،
واسعبدت بالإنسان غيوم الأحزان ، وضبابها القاتم بات معها يودع
نفسه آسفا على حاله ، وعلى حال المقدسات ، وقد ظل تاريخه يرعاها ،
مع هذا الجور المشعور رضى الإنسان — وهو فى مأساته — أن يتعاطف
مع الفلسفات العابثة ليرثى حاله وما هو عليه عن خيبة أمل . .

لذلك كذا نرى سارتر : يتعامل مع الإحساسات العميقة الخاصة
بالإنسان مثل : الشعور بالملل ، والتوتر . . وإحساس الإنسان بأنه
غريب ، ورغبته فى رفض الأشياء ، وكان الطابع العام له فى قصصه هو :
عون الإنسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره ، لأنه فى عالم
أخلت نظامه حرب وعصفت به وبمقدساته فما على الإنسان إلا أن يشك
فيه وأن يشكو منه على نحو شديده بما يفعله الجبول الذى اختل حسكه
فحسب أنه غريب فى هذا العالم إلى أن يتبين أنه حقيقة فى الوسط
الخاص به ، واسقطاع سارتر أن يستغل دوران الإنسان النفسى ليعمود
باليأس إليه حتى يقوى ميله إلى تحطيم كل العقائد .. وهذا ما تميزت
به كتب سارتر لأنها ترتبط بتاريخ الشعور ، والإنفعالات ، والخوف
حتى نمتها. اللقاد : بأنها فلسفة اليأس العقلى .

فنعين نقدم الوجودية فى هذا الوقت الذى كثر فيه الحديث عن

الشباب واتجاهاته . لافعلنى من تقديمها سوى ما يظهر لنا أن ثمة علاقة بين الشباب وثقافته ، وبين هذه الأنماط من تلك الفلسفات الواحة ، أى التى تتعامل مع الوم الإنسانى ، لذلك أردنا أن نبين أن بين الشباب وبين هذه الفلسفات لقاءات فكرية من جوانب شتى ، فهى ، من جانب ، تمثل : فلسفة اليأس الملقى ، ومن جانب ، تدعى : فلسفة التمرد ، ومن آخر : فلسفة القلق ، والقوتر ، وأخيرا هى الشىء الجديد السهل التقليد للشباب ، وما كان خصائص فكرية للوجودية يصح أن يمثل فترات ، أو مراحل للشباب ، فالشباب فى فترة يائس عقلى ، قلق متواتر ، وهو مع ذلك مغمود بفقاد فى حياته مع إنفعالاته فى تيسار الجديد ، السهل فى تنساوله ، ويصح تحت ظروف تربوية أن يقبى الشباب شيئا من هذه الفلسفات ليسعد بها تمرد و اتجاهاته ويزعج بها جماعته ، وكل الذى يراه حقا فى ذلك هو أن التصميم الذى يباشر به حريقه هو علامة حوامته الحقيقية . فلكى لا ندع الشباب تحكمه ظروف قاهرة ، وتسلط عليه هذه المواجهس ، علينا أن نضطلع بمعب رسالتنا نحو شبائنا حتى يستقيم مع طاقاته الإبداعية فهو دائما لى أمة نهضة وإبداع وما كان الشباب ذات يوم عبأ إذا مارعيفا مباخه ويعبفى علينا أن نعرف ، أن ما يموج بين الشباب من إنحرافات ، وتيارات سيئة : هى ظواهر ، وأعراض لما عليه مجتمعه ، وفلسفته .

التربوية فهو ليس عنصرا منفصلا من أمته ، حتى ينظر إليه على حدة وعلى المصلح أن يواجه الأمة بالمفاسد الاجتماعية دون أن يلتقى بمبشها على الشباب وحده ويجعل منه مرضا خبيثا في المجتمع ، بينما الشباب هو دائما : ظاهرة الحب ، والصحة في مجتمعه أو ظاهرة الضعف ، والإنحلال لمجتمعه أيضا ، لذلك نحن لا نشارك الدعوة السائدة ، والقائلة : بأن الشباب منحرف ولكن علينا أن نعيد النظر لجعل القضية أكثر وضوحا بيقنا ولن تكون واضحة إلا إذا أقمناها على رجليها وتصبح وجهة نظرنا هي : المجتمع في حقيقته منحرف ، وظاهرته : الشباب منحرف . . . فالمجتمع حقيقة والشباب أهرته . وما يموج في باطن المجتمع يظهر على شبابه .

أما الذي يفزعنا من الشباب ، فهو أن ما يفعله أهل القدوة في الخفاء يفعله الشباب في الظاهر ، وذلك قبل مرانه على السلوك المزدوج والموارء ، فالمجاهرة هي المظهر الوحيد لسلوكه ، ولا شك أن هذه المجاهرة لا بد أن تعارض عددا من المعتقدات العامة والخاوف والمحرمات فضلا عن كونها تعرى المجتمع لذلك يراها المجتمع مزعجة ، أما أصحاب القدوة حين يتآمرون على المجتمع بصفتها كلها غش ويحملون مصالحه من المهمات السرية فلا يفزعنا ذلك ، ولا نفزعج إلا حين يعاجر الشباب بها . وهذا مما يجعل الهوة بين الشباب وبين قيادته

هوة واسعة ، وعذره في ذلك أنها أضلته في حياته وهزمت فيه الروح الأخلاقية .

قد ندهش ، ويدهش معنا الناس ، من المهمات الخفية التي صارت إليها حياتنا ، وحكمتها أخلاق الأمرار بينما هي في حقيقة الأمر ينبغي ألا توضع موضع الخفيات والأمرار لأنها تظهر فيما بعد أنها كانت تعقد صفقة من صفقات التآمر على الشعب وغشه .

يرى الشباب — وهو الجيل الباشيء — جماعة المتأقين ، والمتحذلقين الذين يرون في أنفسهم امتيازاً عالياً ، ورفيعاً ، وله قناعته في نفوس الناس لا يلبث أمامها الشباب إلا أن يحدوا حذوها لكن بينما هو يسير على خط دربها مؤتسيا بعليقتها يصاب فيها حين يراها متربعة على تجارة السوق السوداء تربطهم فيما بينهم أخلاق الدفعية الأنانية يرجون في سبيل كسب مادي جشع أن يجلبوا له طعاماً فاسداً عفناً . خبر ذلك فيهم حين مارس حياته العملية وقد كان قبل يراه يجلس دائماً معه مجلس الواعظ إلى أن كشفته الحياة العملية فوجده على غير ما ينبغي أن يكون عليه فهو يشاهد الظلم سائداً في مجتمعه والشهوات جامحة مفسلة حتى البرامج المسموعة أو الرئية السكى تكون سارة لا حاجة لها لأن تكون صحيحة ، ونحن نرى أن هذه الهوة هيئة في النظام التبروي للمائلة ، تحرص كل عائلة على أن تطيع في

نفوس أبنائها محمود آدابها ، وأن تراقب تصرفاتهم وسواكهم ، ورب العائلة يقسم عادة بالصرامة الجسادة داخل عائلته فهو يحسن الجوار محافظا ملتزما ولا يجب أن يلحق بأهله النقيصة أو نظرات سوء مكشوفة ولا يسمح بأى شيء يخل بوقاره هذا فى بيته . أما خارج عائلته يصبح له سلوكا آخر يباين ما عليه داخل عائلته .

من هذه الهوة انطلق الأستاذ نجيب محفوظ فى تركيبه البشرى لروايته الكبيرة المعروفة بالثلاثية وهى : بين القصرين — والسكرية وقصر الشوق — مركزا على هذه الازدواجية فى حياة العائلة وما تفرضه من تماقض بين الآداب فى العائلة وبين السلوك فى المجتمع ومهام الأخلاق السرية. لرب العائلة وجهان من السلوك : وجه ملتزم بين عائلته ، ووجه متمرس على الخلاعة والمجون خارج عائلته . والمشكلة ليست فى سرعة تكيفه على الآداب الملتزمة والمطبقة داخل عائلته وأسوارها ، أو مع الخلاعة والمجون خارج أسوارها ، ليست المشكلة فى ذلك ، إنما المشكلة فى النظام التربوى الذى سوف يطبع الأولاد عليه ، أنه بلا شك نظام العائلة ، وآدابها ، خير أن هذا النظام أن يتمسك حين يجد الممارسة الاجتماعية تقوم على علاقات متفسخة لا يلبث متعائلة حتى موضع أسوته فى سلوكه — والده حارس حى الفضيلة فى عائلته — بأنهم من غير تخرج ومع قلة الحياء . فالأمر

يصودها طابع الازدواج : متمرسة بوجه أخلاقى شائه مع وجه أخلاقى
فاضل داخل العائلة .

أما العائلة فإنه لا يغيب عنها هذه الازدواجية ذات الوجهين لذلك
تراها غير متقدمة بهذا السياج الحديدى المفروض عليها تود أن تواتيها
فرص التمرد لتتمرد على الإزدواجية ذات الوجهين : وجه مقزمت داخل
العائلة ووجه مسرف شديد الإصراف فى المبادل والمجون خارجها .

وهنا يكون قلق الشباب : بمعنى : هل يأخذ بسلوك رب العائلة
« داخل العائلة ؟ أو يأخذ بسلوك رب العائلة خارج العائلة ؟ وعلى أى
سلوك يثور إذا ما أخذ بأحدهما ؟

لا شك أن الصراع بين حياة القول وحياة الفعل يجعل الشباب
يتساءل فى حيرة ويلجأ فى تساؤله أى الحياتين أجدى وله قيمة ؟
وايهما هزل خال من القيمة ؟ فهل الواقع الفاسد ؟ أو المثل المحفوظة ؟
ثم يقوده التساؤل عن الواقع وفساده وما يحتاجه من مؤهلات خاصة
كلها نفع وزياء ؟ وعن المثل العليا المحفوظة وصعوبة تطبيقها فى هذا
الواقع . . وهكذا يدور الشباب مع أسئلته حول جد الحياة وهزلها
وعيشها باحشا فى معنى الحياة وهل الحياة مع الأشياء ، أو الحياة مع
المبادئ ؟ والقيم .

ثم يتطور به الصراع من التناقض بين القول والعمل على مستوى العائلة إلى طلب التمايز بين الإنسان من حيث هو إنسان يريد أن يتوافق مع ذاته ، وفكره ، وتراثه ، وبين مجتمعه الذى يطبق شيئا آخر غير ما تلقاه من آداب وقيم ، هنا يتبدل في موقفه عن إدراك التمايز بين الذات والمجتمع تأخذه حالة من التيهان (القوهان) بين آداب تعلمها ثم لا يطبقها ، وبين الأسوة التى تلقى دروسا شرسة تجانب روح إنسانيته ، أنه تناقض العذاب لا يلبث معه الشباب حتى ينطوى على نفسه ليردد معان اليأس والتفريط ، حيث لا جدوى من حياة مليئة بالحزن ، ولا جدوى من حياة إنسان أوجبت عليه آدابه العزلة ، أو هليه احتمال مشقة الحياة مع قلة اليقين .

فلا غرو إن وقع الشباب تحت سطوة دعوة تعينه على الخروج مما يعانیه ، أو يظن أنها تعينه ، أو يبحث عن أى دعوة تواسيه على ما هو عليه ، وحين يخيّل إليه أنها تشاطره ميوله يرتاح إليها حتى يتمرس على الحياة الاجتماعية ، أو يثور عليها ، أو ينعزل . . . ويطويه حالة نفسية حادة يحس فيها أن ذاته والسكون لا معنى لهما ويفقدو كل عمل يعمل به يخفى وراءه بل في أعماقه اللالة والسأم .

يصور بول فالبرى هذا المرض فيقول :

« هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو

سم السموم هذا السم المضاد للطبيعة كلها هو الذى يسمى السأم من الحياة — هو ليس الملل العارض ، ملل التعب أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو رؤية حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص الذى لا يرجع منشؤه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيرا هو هذا السأم الذى ليس له مادة سوى الحياة نفسها وليس له سبب يعد سوى وضوح بصيرة الحى ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماما إذا نظرت إلى نفسها بوضوح .

ومع حياة الملل والسأم تنمو بين الشباب ميول قوية تدفعهم إلى اعتناق أى دعوة فلسفية ، أو دينية ، ليحتمى بها ، وسواء كان اعتناقها ثقافة ، أو تقليد ، إنها بلاشك تعنى الخروج عن إلف الجماعة ، وأعرافها ، ومقرراتها ، الدينية ، والإنسانية ، وحين ترى ذلك : نصاب بفرح يقسم بالإنفعالية وهى السماء بيننا : « بالبخوة » ثم تتجنب الطريق إلى فهمه والحوار معه ، مؤثرين مهاجمته ، وعداوته على حوار يفضحنا ، ويديننا بالقاء التبعه علينا وأخيرا فإن الشباب فى سلوكه لا يأبى بجديد سوى أنه يجاهر بما يخفيه .

الوجودية ذاتية جدا... لا انسانية

الوجودية ذاتية جدا .. لا إنسانية

عقد سارتر كتاباً دعاه : « الوجودية إنسانية » بعد ما كثر النقد للوجه ضدها من الجانب الدينى ، والجانب الفلسفى ، وكان أهم ما انتقوا حوله : هو أنها ليست 'نزعة' إنسانية ، فقط ، وإنما هى ضد النزعة الإنسانية ويوردون على لسان سارتر فى قصة القيثارة هزؤه بالنزعة الإنسانية فى تصريحه بأن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ، وكان تقدم له لادعاء ، ومصيبا فى نفس الوقت ، مما حفز سارتر ليكتب رسالة خاصة فى ذلك يقول فى التمهيد لها « أود هنا أن أذاع عن الوجودية ضد بعض الإتهامات للوجهة إلينا » وأخذ يفنغ بعض قضايا النقد كما يثيرها خصومه عليه ثم رده عليها . . . وحين طالعنا هذه الرسالة ، وجدنا أن أسلوب سارتر فى الحوار مع الجانب الآخر ، جانب ناقدية ، وجدناه لا ينقى ما يوجه إليه من الانتقادات بقدر ما يهرب من مواجهته ما ليعود مسلما بها تحت قناع فسكى جديد ذى نزعة ذاتية بحجة حدده سارتر ثم أجازة ليعارض به التيار الإنتقاسدى . . . والذى فأخذه عليه إصراره فى الذاتية وكأنه لاحظ ذلك حين قال : وإذا دهش البعض من حديثنا عن الوجودية كنزعة إنسانية فسنوضح فهما

لهذا المعنى . أما ما نستطيع القول به منذ البدء ، هو أننا نفهم الفلسفة الوجودية كنظرة تجعل حياة الإنسان ممكنة وتعلن بأن كل حقيقة وكل عمل مستلزمان بيئة معينة ، وذاتية إنسانية « فها سارتر يبرر موقفه من خلال ما يشرح ، وفي النهاية يصبح جانب خصومة دعاة الإنسانية من حيث تقدم له صحيحا وما زالت حججهم قائمة ، ولا سيما حينما يشرح مفاهيم بات التسليم بها واقعا ، ومتواضعا عليها ، ويفيدنا تثبيت سارتر بشرحها من وجهة نظره هو تأكيد على موقفه بأنه ذاتي يأخذ الأمور على معول ذاتي ، لا وفق باديء سابقة ، لذلك يجد رسالته المسماة : « الوجودية نزعة إنسانية » صدرت من خلال وجهة نظره وتفسيره الشخصي لمعنى « إنسانية » وهو « أن الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد ، وكما يتصورها بعد الوجود ، بل كما يريد في اندفاع نحو الوجود ، وليس الإنسان في ذاته إلا ما يفعل » . وهذا هو المبدأ الأول في الوجودية ، وأصل نزعاتها الذاتية وإن حاول سارتر تبريره بالمقارنة بين الإنسانية بمنطق فلسفي ذي طابع جدلي . . وننظر بالتفصيل لأوجه النقد الموجهة إليها على لسان سارتر فيقول :

— إنهم يهتموننا مثلا بدعوة الناس للبقاء في هدوء اليأس بالنظر لاستحالة جميع الحلول واستحالة العمل في هذا العالم .

— ويتهموننا أيضا بأنها تؤدي إلى فلسفة تأملية ليست سوى مظهر للروح البرجوازي لأن التسامُل ترف وهو موقف الشيوعيين منها .

— ويأخذون علمنا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزي الإنسان ونظهر في كل مكان ما هو قذر ومريب وبالتالي فإننا نهمل ، في نظرهم ، الفاحية الفيرة من طبيعة الإنسان في نواحيها الجميلة الضاحكة فمن هنا وهناك يزعمون أننا ابتعدنا عن التضامن البشري وعزلنا الإنسان عن العالم فنحصرناه في وجوده الفردي وذلك لأننا كما يقول الماركسيون فنطلق من الذاتية الخالصة . أو بمعنى آخر من تلك اللحظة التي يدرك فيها الإنسان ذاته في عزلة وهذا ما يجعلنا في نظرهم عاجزين عن العودة إلى العالم للتضامن مع سائر الناس .

أما الفاحية المسيحية فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرسمة في الأبدية فتبقى بذلك العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء . ولا يستطيع الحكم على آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم يتكلم عن الجـو للوث بسبب الوجودية نقلا عن المرف

السارى في فرنسا فيقول : ولعل من بواعث تأليف هذه الرسالة هو
— كما يقول — : الإتهام الذى يوجه إلينا هو أننا نشدد على
الفاحية السيئة من حياة الإنسان حتى أن سيده حدثونى عنها مؤخرا
كلما أنت بفعل غير لائق تمتاز عن ذلك بقولها : « آسفة » أظن
أننى أنصرف كالوجوديين يعلق سارتر على ذلك بقوله : كأن الوجودية
والقباحة شيء واحد .

منهجه في الرد على هذا الانتقاد :

يقول إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة « وجودية »
تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنهم تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين
بشئون الفكر ثم يقول : ولسكنها بالرغم من ذلك سهولة التعريف ومما
يعقد الأمور بعض الشيء أن هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين .

١ — المسيحيون .

٢ — اللحدون .

أما الوجودية الملحدة التى أمثلها « أنا » (أى سارتر) فهى كما
يقول أكثر تماسكا لماذا ؟ إذ تصرح بأنه حتى في حالة : الإله خالق :
هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهية ؟ كائن يوجد قبل
أن تستطيع تعريفه بأنه فكره وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو
الإنسان أو كما يقول هيدجر : الواقع الإنسانى .

وماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية ؟ المقصود بذلك -
في نظر سارتر - أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأنه يلتقى ذاته
ويبرز إلى العالم بعد ذلك . فلا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه
لا وجود لتصور إلهي لها . الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور
ذاته بل كما يريد لها وكما يقصورها بعد الوجود ، بل أيضا كما
يريد لها في اندفاعه نحو الوجود وليس الإنسان في ذاته إلا مايفعل .

ثم يقول : وهذا ما ندعوه أيضا بالذاتية وما يعبروننا به بإطلاقهم
علينا هذا الاسم ثم يأخذ في شرح الذاتية فيقول : إن للزعة الذاتية
معنى مزدوجا وخصوصا يستغلون ذلك الازدواج ، المعنى الأول : أن
الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثاني : وهو المعنى العميق الذى يقوم الوجودية كلها ،
مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية . وعندما
يقول : أن الإنسان يختار ذاته نقصد أنه باختياره لذاته يختار أيضا
بقية الفاس ثم يزيد التفسير فهوذا ومغالطة حين يقول : إن
اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد لقيمة
ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل ما نختاره دائما هو خير لنا
بل لجميع الناس .

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها ، بينما هو بصددها
نفياً عن الوجوديين ، فيقول : أنت حر ، انتخفتار ، ولتبتكر ،
فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ، ولا أستطيع
الانكسار على أناس لا أعرفهم ، مسقفاً فقط إلى طيبة قلب الإنسان
واهتمامه بخير المجتمع وذلك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة
إنسانية أبى عليها كما أبى على أساس .

ولاشك أن سارتر يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه
كقولهم أن الإنسان الوجودى يرتقى فى أحضان اليأس حيث جاء
فى النهاية مقبلاً هذه التهم . وهو أن الإنسان الوجودى مستسلم لفلسفة
التأمل وليس عليه أمام القيم سوى إيقارها أى أنه ليس للحياة
معنى قبلى وأن الحياة ليست شيئاً قبل أن يحياها الإنسان وعلى
الإنسان وحده أن يعطى للحياة معنى لأن القيمة ليست سوى ذلك
المعنى الذى يختاره هو وما إختاره هو ما أثار خصومه عليه وكان
شاهداً لهم على نزعتهم الذاتية التى جعلتهم يسرفون فى معنى التأمل
الخالى من شعور الإخاء الإنسانى فلا يبالون بقيم الإنسانية ونظرتهم
إلى القيم ليس فيها معنى الجدبة بقدر ما فيها من شهوة بهيمية لامبالية
ولاشك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتاً الذاتية الوجودية المنغلقة
على جوانبها المظلمة .

ثم انتقل إلى معنى الإنسانية ليحمى الوجودية فيقول : ويلومونني
لأننى تساءلت عن كون الوجودية نزعة إنسانية فيقولون . ألم نكتب
في قصة « الغيثيان » أن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ألم تهزأ بفروع
معين من الإنسانية فلماذا تعود إليها الآن ؟

ووفق مفهومه الذى اصطنعه فى هذه الرسالة وهو رفض المفهوم
المتفق عليه ثم تفسير المصطلح ثم محاولة وضع مفهوم يمثل فلسفته
المرفوضة بأنها تختم بالذاتية المناهضة لفلسفة التضامن الإنسانى فحين
يرفض معنى الإنسانية المتفق عليه ليحل محله مفهوما آخر من طبيعة
فلسفته فهل يأتى خصومة على حق حين وصفوا فلسفته بأنها مناهضة
للإنسانية ؟ أم أنه على حق حين ادعى عليهم بأنهم هم الادعاء عليه
حين جعلوه مناهضا للإنسانية ؟ فهو يقول ليثبت إنسانيته : والحق
أن لتلك النزعة معينين :

ويقصد بالمعنى الأول : محاولة فهم الإنسان على أنه غاية وقيمة
عليا . .

ولكن هذا النوع من النزعة الإنسانية غير مقبول لأن الحيوان
وحده يستطيع إصدار حكم إجمالى فى الإنسان والتصريح بأنه رائع

وهذا ما يفعله الحيوان بدون تردد حسب معرفتنا — أما الشيء الذى لا يمكننا التسليم به فهو أن يحكم الإنسان على الإنسان . .

فالوجودية تعفيه من حكم كهذا والفكر الوجودى لا يأخذ الإنسان أبدا لأن الإنسان فى نظره مشروع تكون دائم

يجب أن لا نؤمن بوجود إنسانية تستطيع عبادتها على منهج فلسفة « كونت » فهذه العبارة تقضى إلى إنسانية مغلقة على ذاتها أى الفاشية ولذلك فإننا لا نقبل مطلقا بهذا النوع من النزعة الإنسانية .

لكن ثمة مقبوما آخر عن تلك النزعة الإنسانية وهو يعنى فى أساسه : أن الإنسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد الإنسان فى ذاته إلا إذا أضع ذاته فى الخارج أنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية — فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الأشياء إلا بالنسبة إلى ذلك التجاوز انه إذن فى صميم التجاوز .

أما العالم الوحيد القائم فى الوجود فهو عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالنزعة الإنسانية هو تلك العلاقة المكونة للإنسان والقائمة بين تعالى ، لا من حيث هو تعالى إلهى ، بل من

حيث هو تجاوز فقط ، وبين الذاتية : من حيث أن الإنسان ليس منفلقاً على ذاته ، بل هو دائماً حاضر في عالم إنسانى معين . . ندعوها بفزعة إنسانية لأننا نذكر الإنسان بأن لا مشروع غيره وبأنه يقرر مصيره بمفرده وندعوها كذلك لأننا قبين له أنه لا يحقق وجوده الإنسانى باتجاهه نحو ذاته بل بسعيه نحو غاية خارجية هى في حد ذاتها تحرير له وتحقيق لوجوده . .

رد « نافييل » فيلسوف يسارى على ساوتر بقوله في حوار جرى بينهما : أما الاختيار في وجهة نظركم فليس سوى مشروع اختصار الحرية شبيهة بحرية اللامبالاة .

وتصوركم لوضعية الإنسان وحريته مرتين بتعريف معين للأشياء ينتج عنه كل ما تبقى وهى علاقة آلية منفصلة غير مفهومة لا تستحق سوى الازدراء لذلك فالإنسان الوجودى يتعثر في عالم الأدوات والعقبات الراسخة مرتبط بعضها ببعض ومستفقد بعضها إلى بعض ولسكنها في نظره مرسومة بطابع يخيفه ويغيب كل الفلاسفة المثاليين ألا وهو طابع الخارجية المخالصة .

يقول « جورج جيرفيتش^(١) » : ولا بد لنا كذلك أن نشير

(١) ماقى الوجودية ترجمة د . عبد المنعم الحفنى .

إلى أنه لم يحدث أن أجذب الوجود أو شوه في فلسفه من الفلسفات بقدر ما أجذب وشوه في الفلسفة الوجودية - ففى فلسفة سارتر إنعزالا نفسيا يلاشى نفسه ويلاشى الآخر لسكه لا يقطعه بمعنى ، أن الوجوديين يؤكدون الوجود لكن بعد أن يحرصوا على إفراغه من كل تراثه ومتناقضاته وجوانبه الجماعية والتاريخية وتصبح الدعوة إلى الوجود دعوة إلى الهروب وإحلال الوجود المصنوع محل الوجود الحى المعاش .

إن التاريخ يعيد نفسه وكما أن التجريبية التقليدية انتهت إلى أن تكون تحطيا كليا وتشويها للتجربة بحيث صارت خليطا مضطربا من الاحاسيس ، فكذلك الوجودية حيث توظف نفسها لمهمة الفسكوس بالوجود حتى العفر وهذا هو غشيان المعجز ، الوجودية هى تجربة الوجود والتفكير فيه هو التجربة تظهر فى الوجودية على أنها مغامرة تضم التاريخ فى ذاته والتاريخ هو مجموعة الأفكار الواقعة للحياة يفثرونها على طول التاريخ وعرضه فالوجودية تتكون من هذا الإحساس والتفكير فيه فبينما يقول ديكتارت أنا أفكر . . . يقول الوجودى : أنا أنألم أنا العدم . . . فالوجودية حادثة التألم أو حادثة العدم . وعلى ذلك يفضل الإنسان الوجودى أن يعيش الحياة من جانبها السلبي مستسلما لضراوة القلق والمستقبل الذى هو العدم

ولقد كان إغراق « سارتر » فى فلسفته الذاتية على نحو ماقدما

عاملا مهما في تأليفه كتابا عن « التوهم » L'imaginaire حاول فيه - وفق منهجه الذاتى - أن يميز بين العالم المتوهم وبين الواقع فإن كليهما أمامنا ولسكن أحدهما شيء غائب والآخر شيء حاضر غير أن المؤلف في هذا البحث تمسك بوصف الصورة الوهمية التى هى لا شيء وبذلك عبر المؤلف عن اتجاهه الاساسى الذى به يعارض هذا الكون . . وهو على هذا النحو يصل إلى التركيب البغائى لفلسفته من مقولات التوهم والتحويل وهى فى فلسفته تعد مقولات أساسية يعارض بها الواقع أو يقيم الواقع عليها يريد أن يبنى منها تفكيرنا ويوجه بها حياتنا نحو الفراغ والتأمل المسرف فى الوهم . .

ولكن كيف بدأت الوجودية الملحدة من الذاتية وذلك ما سوف نحاول عرضه .

محور التفلسف : نقطة معينة

إنها دائماً ؛ نقطة معينة نبدأ منها رحلتنا مع التفلسف بمختلف أشكاله المستقيمة ، وشبه المستقيمة ، المنحرفة ، وشبه المنحرفة ، ومختلف زواياه : مثلثها ، ومربعها ، وخمسها ، ومسدسها إنها نقطة معينة ينطلق منها أشكال التفلسف الإنساني . . . وتمثل النقطة في كبل أطوارها بداية الطريق ، حيث نبدأ من نقطة ، ونهايته ، حيث ننتهي إلى نقطة .

وليست النقطة المعينة ، في محور التفلسف ، سوى بداية التفكير في فهم الذات ، إما من الذات ، وإما من خلال الوجود ، وحين ننطلق منها : ننطلق من ثقافتنا ، ومن رؤيتنا ، سواء كنا مأزومين ، أو مسرورين ، على أى حال كنا يأتى تفلسفنا ، فالنقطة هي أنت ، حيث نكون ، وحيث افترضتمنا ، وحيث كان موقعنا بدور محور التفلسف .

إننا دائماً نرتد بوعى مننا ، أو من غير وعى ، بمسد رحلتنا الفكرية ، إلى بداية الطريق ، وليست مراحل الطريق : سوى شك ،

من أجل قواعد إيمان قوية ، أو فسكر ، من أجل شك ، وهكذا
تقع رحلتنا الفسكرية بين الإيمان أو الإباحية ، والميث حين ينجيب
مسمانا ، ويخيل إلينا أن كل مطلق مطلقا ، وكل كلام له
وجاهة البرهان .

إن نقطة البدء ، حين نفترضها ، تمثل رؤيتنا نحوها ، وسوقنا
منها ، ورغبتنا في اختيار البداية ، ودائما فسكرنا في الأشياء واقع
نعت رغبتنا ، ولا نصطفى من الحقائق إلا ما يعوز رغبة شخصية في
شئون حياتنا .

أما عن الرغبة : فهي تعبير عن ميولنا الخاصة نحو الأشياء ،
وهي التي تطبع تصوراتنا بطابعها ، ثم نعلق معارفنا عليها ، وأخيرا
نلتزم عليها الدليل من الخارج بحيث لا نتعدى حدود النقطة المميقة
التي انطلقنا منها .

وقد نستخدم معارفنا في سبيل إبراز تلك النقطة المميقة ، وتأيينها ،
حتى نضخم من رؤيتنا لها فندعوا إليها على أنها مذهب ، أو رأى ،
أو فسكره ، ووفق للبدا القائل : بأن الأشياء المتجانسة تمجذب إلى
بعضها ، فيجتمع حول هذه النقطة الاشتات المتجانسة ، ليكونوا
«دعوة ، أو مدرسة ، أو فرقة .

أما قيمة هذه القطعة ، أو تلك الفكرة ، من حيث سندها العلى
فشيء آخر ينبغي عن الجماعة النظر إليه ، وإن كان يظهر النظر
الفقدى فهما بعد فى أشكال متعددة كأن ينفذ الاتباع عن الفكرة ،
أو يتوارون بها فى مكان سحيق ، أو يرفض المجتمع معايشتهم .

معنى ذلك : أن الرغبة إذا تسلطت على العقل ، وعلى إرادتنا ،
وعلى فكرنا ، تسلطت علينا نزوات الإنفعالات ، ولا نطن أن
نزوات الإنفعال لها بقاء كبقاء الفكر ، إنما ينفذ بقاؤها حين ينفذ
فورانها فثلا الدعوة إلى شيوع الجنس دعى إليها قديماً « مانى »
ومسيحة الكذاب وحديقا وجوديو العصر ، فكفنا نلاحظ : أن مثل
هذه الدعوة يتحمس لها الشباب فى فترة فورانها ثم يخذلونها حين يخذ
فورته ثم يعيد النظر إليها فيرى أنها دعوة مقوضة للبيئة الاجتماعية ،
ولسكل أساس اجتماعى سليم ، وهكذا كمل دعوة وليدة الرغائب
العابثة والميول الضالة ، والجهود الخامرة ، قد يقبلها فى البدء أناس
استخدمتهم رغائهم غير أنهم يفصرفون عنها رافعين أصواتهم من
جديد ليقولوا لسكل من أغواهم قول الله تعالى « وبرزوا الله جميعا :
فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغفلون
عفا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا
أم صبرنا مالنا من محيص » الآية ٢١ سورة إبراهيم عليه السلام .
فدائما أصحاب الرغبات الدنيا ضعفاء وحياتهم الفكرية نزوات جامحة .

نكون أو لا نكون

يطرح شكسبير على لسان هاملت سؤاله : نكون أو لا نكون :

تذكرنا هذه الدعوة بتاريخ الفلسفات منذ أن كان لها تاريخ
وعى تدور مدار الإجابة على هذا السؤال ، فبعضها يدور حول أن
نكون ، وبعضها يدور حول ألا نكون ، يدور تاريخ الفلسفات بين
شطري هذا السؤال : إما أن نكون ، وإما ألا نكون ، إنها نقطة
مهمة من هذا السؤال نكون - أو لا نكون - يتحدد فيها مسار
التفلسف ويظل صراع الفسكرة في سبيل البقاء شيئا ضروريا بين
فلسفات متناحرة .

ووفق طبيعة كل سؤال يسأله السائل تشور في الإنسان عوامل
الانتباه ، من اليقظة العقلية ، إلى بعث الهمة ، ثم بعد أن يستلطفه الفكر
في قيمة السؤال يتوجه ليقوم فلسفته التي تتأرجح بين أمل في الحياة
أو اليأس منها ، بين أن نكون - متفائلين - أو لا نكون متشائمين -
ولست الصحوه العقلية والنظر إلى قيمة السؤال كل شيء في القضية بل
هناك الواقع ومدى قويا منه ، وسفاه الاجتماعيه وذلك بعد آخر مع
الصحوه العقلية وهو الواقع له جكه المكدى الشديد ، فهو لا يتعلق بفلسفات
تغفل أو تصوره معها قالبا جامدا وتجمل منه صيغه فلسفيه ومهما ألبسته

البسة علمية فإن الواقع دائماً ليس هو هذه النظرة وكما أنه لا يتعلق
بفلسفات تفعله ، فهو لا يميز لأية فلسفة أن تملكه وتعلن حق الوصاية عليه
وتزاول وظيفتها من خلال منظارها له وإن صح هذا على ما زعمت
لنفسها هذا الحق ، فإن هذا الواقع سوف يتجاهلها ، ويسير وفق سننه
لهذه الفلسفة أو غيرها داخل قوالبها الفلسفية لتصبح — على
ما زعمت لنفسها أنها فلسفة الواقع — معزولة عنه موصومة بأنها
متخلفة عن فهم سننه الاجتماعية والثقافة إذا صح هذا وهو صحيح
فليس من شأن أية فلسفة أن تدعى شرعية الوصاية على الوجود
الإنسانى .

ودائماً كان نداً هاملت شعار كل فيلسوف يحدد معه بداية بيان
دور فلسفته كما هو حافظ وسبب وجيه يعينه لطعن كل فلسفة ، أو
سحب ثقة منها ، بدعواه عليها أنها لا تقبى فهم الوجود الإنسانى
ومصلحة الإنسان ، ليبدأ حركة فلسفية تخلق مفاهيم الفلسفات التى تقبى
نظاماً من وجهة نظرها يخلق مفاخذ الفسكو عليها ؛ كما أن هذه الدعوى .
« نكون أو لا نكون » تقوى نزعتنا القديية حين نريد أن نفهم
أنفسنا ، وتدفع بنا لنقف موقف المشارك فى صنع الحضارة : كل ذلك
من أجل أن نكون أو لا نكون ، كما يضاف إلى رصيد تلك الدعوة

أنها باعته السؤال الأزلى القديم وهو إذا كنا أردنا أن نكون فن
أنا، وإذا لم أرد ألا أكون فن أنا؟

سؤال فلسفى يحمل معنى الثورة على كل عوامل إبعاء الذات
الإنسانية وعلى تحطيم الأفكار الفلسفية التى لم تصد صالحة لتعريف
الإنسان بنفسه التى يقع عليها الوزر الأكبر فى رحلة (العوهان) والتى
مازال يضرب فى مقاهاتها، وقد ضل فيها سعيه، وخاب معه أمله وما
يبدو له فيها من مسالك فهى ممرات مغلقة، وطرق مسدودة لا سهيل
معه إلى الفقاذ منها.

ولا احتمال لتجاوزها إلا بعودة سؤال من أنا من جديد وفى
عودته - بالإضافة إلى ماسبق - ثروة يزيد به الرصيد الفكرى الإنسانى لأنه
يمثل حين بطرحه الفكر طريقا جديدا معلوم البداية بما يضمه من نقطة
معينة تعيد إلى الإنسان تأكيد أهميته ودوره القيادى بعدما أفقدته
الطرق المسدودة وعيه فسؤال من أنا؟ من أجل أن نكون، أو لا نكون
استبصار منطلق فكرى جديد لتسهيل الخروج من هذه المصاعب ودائما
الإنسان فى اتجاه الفكرى يقع تحت وطأة اتجاهين .

اتجاه واقعى: يميل إلى تأكيد كل شىء يعارض العقل؟ واتجاه
مثالى: يميل إلى تأسيس كل شىء على العقل . لذلك تأنى تفسيرات

الإنسان غير نهائية تماما ولسكفها تحمل ألوان الحقيقة التي تزدرد بين الذاتية والموضوعية .

ولما كان فكر الإنسان يتردد بين هاتين الفطرتين : الفطرة المادية الواقعية ، أو الفطرة الذاتية المثالية .

ولما كانت الحدود بينهما سهلة الاجتياز فكل إنسان يستطيع أن يتفقل من وضعية بمصورها هو إلى حدوده ذاتية يضفى عليها تصورا جديدا فى ذاته ويتمناه ما دامت كل قضية ليس لها معنى إلا من حيث قاطلية كل إنسان لفهما فىبقى علما فوضيح فواصل تلك المناهج .

مناهج الفكر

مناهج الفكر

كل قضية من القضايا لها وجه موضوعي ووجه ذاتي :

فهى موضوعية لأننا نلقاها ونتعرف عليها فى كل مكان ، وذاتية لأنها داخلية فى حياة الإنسان وهى ليست شيئا إذا لم يعيها الإنسان من حيث تعينه لذاته فى الوجود تعينا حرا من داخل ذاته ، فهم الذات يستدعى منهجا ذاتيا وهو الذى يتيح للإنسان دراسة نفسه ، وفهم الخارج استدعاء منهجا موضوعيا وهو الذى يتيح للإنسان دراسة العالم الخارجى . ونوسع القول بمزيد من التفصيل حول المناهج :

١ - المنهج الذاتى :

هذا المنهج قديم قدم الإنسان وهو المحور الأساسى الذى نبعت منه الفلسفات الإنسانية فأشار إليه العقل الإغريق بحكمته القديمة : أعرف نفسك بنفسك .

ودعا إليه القرآن الكريم فقال : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » .
ومن الآثار الإسلامية - من عرف نفسه عرف ربه .

وهو على شئ من الأهمية فى نظر بعض علماء النفس على

أساس أن الحالات الشمورية من حيث هي حالاني أنا : أستطيع أن
أختبرها بنفسى وأحساسها فاحساسى بها إحساس مباشر . وهذه الإحساسات
تتميز بميزات منها :

أنها داخلية فى شعور الفرد .

أنها غير مادية بمعنى أنها غير مغلوبة للغير .

أنها حقيقة الانفعال فالانفعال ظاهرة والاحساسات دنيئة .

أنها مركز التأثير فى الإنسان .

فهذه الميزات تدفع الإنسان لدراستها لكن دراستها ستكون بأى
كيفية ؟

هل يمكن البحث عنها بالمجهر المجسم ؟؟ أو اختبارها بأى مظهر
من الخابر ؟ أو تصويرها بأى أشعة من الاشعات التى توصل إليها
الإنسان ؟ حقيقة عقد من يعترف بها أنها بعيدة عن كل ذلك بعيدة
عن الطريقة المنهجية الخاصة بالبحث العلمى .

لكن لابد من دراستها وسيله تلك الدراسة التأمل لما يحول
فى الذهن .

تقويم عملية التأمل الباطنى :

• أنها تحتاج فى إتقانها إلى التدريب الطويل والتربى المتواصل لارتباطها بالانفعالات .

• لا يستطيع لإنسان من خلالها دراسة حالته النفسية فى الوقت الذى يكون منفعلا فيه بفناء على مبدأ اللقاء المجرى بين الإنفعال وعملية التصور الذهنى .

• مجرد التفسى فى الانفعال أثناء حدوثه من شأنه أن يخفض من حدته فالتفسى فيه لا يعطى دراسة كاملة .

• محاولة دراسة الإنفعال بعد حدوثه بواسطة الاسترجاع لما ألم به من إنفعال فيه صعوبة أيضا لأن القسرة على الاسترجاع والوصف التحلى متفاوتة على حسب الأشخاص لعملية التأمل الباطنى تعتمد فى الواقع على التذكر وتذكر الماضى القريب ولأجل أن تكون صادقة تخضع لقواعد معينة .

مثل التأكد من عدم النسيان ، ألا يكون هناك التباس ، لهذه المصاحب التى تحف بالمنهج الذاتى أو التأمل الباطنى شكك فيه التجريبيون .

وذلك رفضه أوجست كونت بدعوى أن الشخص لا يمكنه أن يكون في آن واحد ملاحظا وملاحظا^(١).

ونرى أن كونت كان مبالغا في رفضه لهذا المنهج لأن هذا المنهج يفيدنا في إقتراح الفروض للتوانين وصالح في ساعات يعدل فيها المزاج الإنساني فيقدم من خلاله وصفا ذاتيا رائعا . .

مثل :

• وصف نزول الوحي وشدة تأثيره على الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة نزوله عليه . كما ورد في أحاديث عنه صلى الله عليه وسلم .

• وصف الغزالي حياته الفكرية وتطوره معها مما يسر للانسان من خلال ذلك العرض أن يقف على حقائق نفسه وإنفعالاته ومراقبته ، من الشك إلى اليقين ومن التلق إلى الأمن .

• والأيام لطف حسين ، ورحلتي من الشك إلى اليقين د / مصطفى محمود والتأملات لديكارت . وكل ألوان السير الذاتية فائمة منها

(١) يراجع فن الاستيطان إلى التحليل النفسي ، مجلة علم النفس المجلد السابع فبراير ١٩٥٢ ، ٣٠١ ، ٣١٠ ، ٥٥ يوسف مراد .

لذلك وغيره نرى السيكولوجيين المحدثين الذين لا يرون
استقصاء طريقة الاستبطان والنظر الداخلى محدثونا أن مثل هذه
الطريقة محفوفة بالخطر ولا تؤدى وحدها إلى قيام سيكولوجيا علمية .

لذلك فهم مقتنعون أن السبيل الوحيد المؤدى إلى سيكولوجيا علمية
إنما هو الاتجاه السلوكى للوضوعى ، غير أنهم لو اقتصروا على منهج
سلوكى واحد اجمعز عن أن يبلغ بهم غايته نعم لأنه قد يقبها إلى أخطاء
منهجية ممكنة واسكنه لا يستطيع أن يحل كل مشكلات السيكلوجيا
الإنسانية ، إذ لابد للدراسة النفس من منهج الاستبطان ، وإذا كان من
الممكن نقد منهج الاستبطان أو التشكك فيه . فإننا لا نستطيع أن نطلبه
أو نقصيه عنا ، فبغير الاستبطان ، أى بغير الوعي المباشر على مشاعرنا
وعواطفنا وإدراكاتنا وأفكارنا . لا نستطيع أن نحدد ميدان
السيكولوجيا الإنسانية .

ولكن علينا أن نقر بأننا إذا سلكنا هذا الطريق وحدها نعذر
علينا أن نمرز نظرة شاملة كلية فى الطبيعة الإنسانية ، ذلك لأن طريقة
الاستبطان الذاتى لا تكشف لنا إلا عن قطاع صغير من الحياة
الإنسانية ، قطاع تستطيع أن تباغه تجربتنا الفردية ولكنها لا تستطيع
أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعا

فطريقة الإستبطان وحدها لو أتيح لنا بواسطتها أن نجتمع كل المعلومات والحقائق اللازمة لما نسكون لنا عن طريق الاستبطان إلا ضرورة هزيلة بشمة كأنها جذع بلا أطراف للطبيعة الإنسانية^(١).

قيمة هذا المنهج عند الإسلاميين :

أشار القرآن الكريم إلى منهج التأمل فقال : وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى على لسان يوسف « وما أبرئ نفسي » لماذا ؟ قال : أن النفس لأماراة بالسوء .

هذا الحكم بذلك الوصف لا يقدر عليه إلا من تأمل نفسه كذلك أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قيمة الحكم الذاتي على الإنسان فقال :

البر ما أطمانت إليه النفس .

والإثم ما حاك في النفس .

وإن أفتوك الداس وأفتوك .

(١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، مقال في الانسان ص ٣٠ أولست كاسرر
ترجمة د . إحسان عباس .

ولا يستطيع الوصول إلى ذلك الحكم إلا من اعتمد على النهج
الذاتي

ولقد بين الإمام الغزالي أهميته وهو يشرح حاله فقال :

• ثم لاحظت أحوالي : فإذا أنا مفعمس في العلائق وقد أحدثت
بي من الجوانب .

• ولاحظت أعمالي : وأحسنتها التدريس فإذا أنا فيها واقف على
علوم غير مهمة ولا دافعة .

• ثم تفكرت في نيتي : التدريس فإذا هي غير خائصة لوجه الله
تعالى بل باعتمها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ^(١) .

وقول الرسول : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ
ما نوى) .

كذلك لاحظوا صعوبتها ومزالقها فألفوا في سبيلها علوما .

منها : علم الخواطر ، علم الحال ، علم اليقين ، علم الإخلاص ، علم

(١) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل للمؤلف .

النفس وعلم المعرفة بينهم فيها وجود دقائق الهوى وخفايا شهوات
النفس وشرها وشرها .

وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولاً وفعلًا
ولبسا وخلعاً وأكلًا ونوماً .

قالوا عن مثل هذه العلوم : هي علوم ذوقية لا يكاد البظر يصل
إليها إلا بذوق ووجدان^(١) .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بعض عيوبها هو اختلاط ما يقع
في النفس بالوسوسة وأمراض الوهم . فقال تعالى : من شر الوسواس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس .

(١) عوارف الدارف السهروردي عن هامش إحياء علوم الدين للامام الغزالي
ص ٣٧ ٣٨ ٣٩ .

٢ — المنهج الموضوعي :

أطلق على دراسة الظاهرة الخارجية أو الأشياء الخارجية وتسمى بالأشياء الخارجية كل ما هو خاضع للتجربة والملاحظة والملاحظة.

وهو بهذا الاطلاق يعتمد عن مجال النفس لأن النفس من الأشياء الداخلية الذاتية التي لا يقالها مثل هذه الدراسة فهي أشياء غير مادية وسواء كانت النفس مجموعة المشاعر والاحساسات الداخلية أم روح .. ألخ فإنها بهذه المفاهيم غير خاضعة للمنهج التجريبي أو الموضوعي .

غير أن النهضة الحديثة أخضعت كل شيء لهذا المنهج نظراً لما أحرزوا من نجاح في أغلب المجالات التي أخذت بتطبيقه . ومن العلوم التي خضعت له علم النفس .

وعلى هذا أصبح مفهوم العقل والنفس والروح القضايا المجردة مفاهيم مادية من خلال ظواهرها فمثلاً : علم النفس المعاصر غير مفهوم علم النفس القديم ، فلم النفس القديم وهو البحث في النفوس من حيث الماهية وكيفية وجودها بالجسم وتقسيم النفس إلى أقسام بحسب ما يظهر من أعمال فهناك النفس المطمئنة أي هناك أشياء داخلية تصدر مثل الاعمال من خير وشر ، وهذا التقسيم ليس ملفها في علم النفس المعاصر أما عدل عهد إلى أسماء آخر مثل الفرائز

غريزة الخير — غريزة الشر ، وأصبح مفهوم النفس يدل عليه بطواهر السلوك .

وأصبح مفهوم علم النفس المعاصر هو ملاحظة سلوك الغير بما يدل عليه من ألفاظ وإيماءات وأوضاع وحركات بالنسبة إلى ما يحيط بهم من ظروف والظروف قد تكون طبيعية : ففى هذه الحال يكون المنهج مقصوراً على الملاحظة الظاهرة وقد تكون صناعية ومضبوطة بالآلات خاصة ، والفرق بين المنهجين :

المنهج الذاتى : يستطيع دراسة حالاته النفسية بنفسه أى بواسطة التأمل الباطنى فقط .

المنهج الموضوعى : يستطيع أن يدرس سلوك الغير معتبرا الظواهر السيكولوجية كاشياء خارجية وكوضوعات مستقلة عنه .

الاسلاميون والمنهج الموضوعى :

هذا المنهج ليس من بدع المصنف الحديث إنما أخذ به الاسلاميون فى مجال بحوثهم . فأخذ به ابن سينا فى بحوثه العلمية وعلى وجه أخص فى مجال الصحة النفسية .

هذه القصة رواها ابن سينا أكبر طبيب فى عصره :

كانت امرأة تخدم فى حاشية الملك وبينما كانت فتحنى لاعداد

المائد أصيبت بقورم رومانزم مفاجيء في المفصل لم تستطع بعد ذلك أن تقف منتصبة القامة وطلب من طبيب الملك شفاؤها ولما لم تسكن لديه المعدات الطبية لجأ إلى السلاج النفسى . واستعان في علاجه بانفعال الجمل وبدأ يخلع عنها ملابسها ، فبدأ بالبرقع ثم بالفستان وما أن وصل إلى هذا الحد حتى ، سرت حرارة في جسم المريضة أزال التصلب الروماتزمي ووقفت المريضة مفتصة على قدميها وقد شفيت تماما .

كذلك يروى الجاحظ :

فيقول : تفازع بالبصرة أناس ومنهم رجل طبيب وانفقوا على أن الجمل إذا نحرومات فالتست خصيته أنهما لا توجدان فقال ذلك الطبيب فلعل مرارة الجمل أيضا كذلك .
ولسكن الجاحظ لم يفتع بإجماعهم ولاسلطة الطبيب عليه :

ولما سأل شيخ الجزارين بخصية الجمل أعطاها له فكذبت التجربة الحرة ثم قال فلاتذهب الاماتريك العين ومايريك العقل .
وقدم ابن تيمية بمحا طيبا عن نقض المنطق [الأرسطى] فهذه المحاولة في حد ذاتها ترى أن الصواب دائما ليس مع منطق أرسطو غير أن الإسلاميين : ميزوا بين ماينخصم للتجربة وبين ماينخصم للتأمل

على خلاف فلاسفة عصر النهضة عندما أرادوا أن يرفعوا من شأن المنهج جملاؤه عاما ووصفوا كل ما لا يخضع للتجربة بأنه خرافى .

٣ - المنهج التركيبى .

نظرا لأن الإنسان له جانبين :

١ - جانب موضوعى .

٢ - وجانب ذاتى .

ويعنى هذا من وجهة نظر عامة أن الأخذ بمنهج واحد لا يعطى دراسة كاملة للإنسان لذلك أخذ بعض السيكولوجيين [المدرسة التكاملية أو التركيبية] بالمفاهيم معا .

على أساس أن هناك بعض ظواهر سيكولوجية معقدة وغامضة كالتأثرات الوجدانية والمواقف تحتاج إلى منهج مزدوج يستخدم معه العامل الباطنى والملاحظة الظاهرة ويرى إلى الاستدلال بالسلوك الظاهرى على الحالات الشمورية لدى الآخرين .

* * *

وهناك نوع آخر من المعرفة وهو أعلاها : وهو الوعى الالهى يعطاه الإنسان عن طريق النبى بيد أن الوعى الالهى انقطع والمهمة

في ذلك نقله وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم [وأنا الخاتم
لأنبي بعمدي] وفي رواية : [أنا العاقب فلأنبي بعمدي] فكل
محاولة لاسترجاع الوحي والنبوة مطعونة بالقتل وإذا ما انتهت القبوة
وانقطع نزول الوحي فلقد بقيت الحياة الدينية ببقاء الذكر الحكيم
صورة للقبوة الحمدي والوحي الالهي معا وفق قوله تعالى [اليوم
أَكَلْتُ لَحْمَكُم دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا] .

فن هنا يمكن القول : أن الأصل في المعرفة أن تكون على
ثلاثة مبادئ :

« المبدأ الالهي » « المبدأ الانساني » . « المبدأ الطبيعي » ..

فالوضع الطبيعي إذا أن يأخذ الإنسان بتلك المبادئ حتى
يسهل عليه الاستفادة والمعرفة ويظفر بالنتائج المتجانسة غير أن الحال
تبدل — كما هو شأن الانسان في كل شيء وآل إلى الانقسام بتلك
المبادئ الثلاثة إلى ثلاثة أصناف من الناس .

الصنف الأول : العقليون أو العصيون : وهم الذين يرون الغاء
العقل مع النص الالهي فيما هو من شأنه بأن يكون وحيا .

[الصنف الثاني] العقليون أو المأولون ، وهم الذين يرون

احترام العقل والاعتماد عليه في فهم الأمور .

الصنف الثالث : الماديون أو التجريبيون : وهم الذين يرون احترام التجربة ورفعها فوق العقل والنص الالهي . وانقسم الناس بالمفاهيم ووجدت تيارات مختلفة من المذاهب حتى لفتت كثرتها بعض الفلاسفة فراح بطلاق على الإنسان : بأنه حيوان صانع للمذاهب .

وأصبح كل صنف من هؤلاء بالديهم فرحون وكل فريق يمتدح محاسنه ويذم مساوي غيره .

وكان يظهر لنا ذلك من خلال جدل عنيف جرى بينهم فمن الذين ينقسمون إلى الانسانيين الموضوعيين . ومن الذين ينقسمون إلى الانسانيين الوجوديون .

وحقيقة الحال نجد أن المرء مطالب بالموضوعية إذا رغب في دراسة شيء أو حاول تفهمه وإذا تمذر عليه أن يأخذ بالموضوعية فإن أمورا ذاتية سوف تحول بينه وبين الحقيقة التي ينشدها أو أن عواطفه سوف تسد عليه مسالك العقل الرصين الهادئ .

فالموضوعية صفة يتميز بها النضوج العقلي وخاصة حضارتنا التي تتميز بها ومن شأن الموضوعية أن تيسر لنا السبيل إلى منجزات عظيمة في حقل المعرفة .

واسكن الموضوعية لا نستطيع أن نخدمها في كل المجالات ولا سيما

القضايا الذاتية فعبءو والموضوعية في مثل هذا المجال الذاتى كأنها تمنع علينا الفهم ، وإذا عجزت الموضوعية عن فهم هذا المجال الذاتى أصبحت محدودة ونتيجة كون الموضوعية محدودة ظهرت الوجودية قبل أن تكون ملحدة .

فالوجودية كفلسفة تنطلق من النظرة الموضوعية إلى الوجود الشخصى وسؤالها الملح هو : ما معنى وجودى ؟

فالوجودية انتقل من الموضوعى إلى الذاتى الشخصى ، قد يعطى هذا الانتقال أن الوجودية تهرب من الموضوعى إلى الذاتى وأن كان ذلك ليس بلازم أننا كل مانع فيه أنها تعنى بالذات فالإنسان في حاجة إلى الموقفين .

الموقف الموضوعى •

الموقف الذاتى •

وليس الإنسان في حاجة إلى الموقفين فقط بل يبدو ذلك ضروريا لحاجة الإنسان نفسه فالإنسان كما يلتقى من نفسه دائما يدفعه لفهم المواقف الموضوعية التى تحيط به كذلك يلتقى الإنسان دائما ذاتيا يساعده على التعرف على وجوده •

فالوجودية كأنحاء يساعد الإنسان على فهم ذاته ، والموضوعية

للتجاء يساعد على فهم شئون حياته من ضروريات الحياة وهذا يتفق مع تركيب الإنسان الثنائي : جانب مادي يخدمه المنهج الموضوعي وجانب وجودي يخدمه الاتجاه الذاتي .

بيد أن بعضنا يميل إلى هذا الجانب والبعض الآخر يميل إلى الجانب الآخر من غير تفريق بين مواطن الاختصاص التي يجب مراعاتها كي لا تتورط فيما يجلبه هلهل ذلك الخلط .

ونسوق مثالا جليا شاهدا على ما نذهب إليه يعطينا من خلاله صورة عن نتائج الخلط بينهما .

يظهر هذا الخلط بشكل واضح حول الدين من حيث هو قضية في مجال البحث .

الأصل في الدين أن يسكون عبادة وتمجدا أمام الله قال إسماعيل : « وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » .

وطريقه الوحي السماوي .

ومع ذلك نلاحظ أن حوله موقفين :

١ — موقف من يعلن على الملأ : أن الدين يجب أن يظل قضية شعور خاص لا تدخل للفكر والمناطق فيه إطلاقا .

٢ - وموقف من يعارض هذا القول ويعلم : إن الدين الذى لا يخضع لشيء من النقد قد يسفر عن أمور خطيرة كالخرافة التى تفعلك صاحبها وبفادون أن على كل مجتمع أن يظفر فى أمر دينه بتعقل وحكمة .

وهكذا نجد أن هناك من يتناول الدين تناولا عقليا عن طريق الإدراك العام يستهدف بذلك الموضوعية العقلية للدين .

كذلك هناك من يلج بإصرار على أن يكون جوهر الدين هو الثقة بالله والإيمان به ولا جدال حوله وحول ماهية الله .

فحول الدين الموقف الموضوعى الذى يسأل : عن وجود الإله وكيفية وصفته .

والموقف الوجودى الذى يسأل عن القرب والإخلاص نحو الله ؟ وترتب على هاتين النظرتين شيثان جوهرىان فى السلوك والإيمان هما :

١ - إيمان موضوعى .

٢ - إيمان وجودى بالمعنى العام للكلمة .

الإيمان الموضوعى : هو الذى يتيح للعقل أن يلقي أهمية كبيرة على مضمون الإيمان وعلى ما يتطوى عليه من محتوى ويتيح للعقل أن يظفر إلى « غير المعقول » فى الإيمان بفطوسة تبلغ حد الاستخفاف مما

يجعل الموء يتسائل فى النهاية عن مدى قدرة العقل على التفريق بين ما هو حقيقة فى الدين وبين ما هو غير حقيقى فيه ، ثم على أى قياس يستطيع أن يصدر مثل هذا الحكم ، مثل هذا الإيمان الموضوعى يجعل الإنسان يقف بعيدا عن الله .

الإيمان الوجودى : هو ما وصفه الغزالى بقوله : الأصول الثلاثة يعنى : الله — والعبوة — واليوم الآخر — فى الإيمان كانت قد رسعت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل أسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

قال رجل للبورى : ما الدليل على الله ؟ .

قال البورى : الله .

قال الرجل : فما العقل ؟

قال البورى : العقل عاجز والمجاز لا يدل إلا على عاجز مثله .

فالموقف الموضوعى والموقف الوجودى وسيلتان من وسائل الفكر يلغزم بهما الإنسان فى حياته الفكرية وشئون حياته وعليها أن نراعى مواطن اختصاصهما والقضايا المتعلقة بكل منهما حتى لا نتورط فى الخلط بينهما ومخلوطا فيه من نتائج « معنا .

بهذا الاعتبار يكون الموقف الوجودى والموقف الموضوعى قديمين قدم الإنسان فى الحياة .

ثانياً - الوجودية مذهب سنخط معاصر :

ظهرت كلمة (وجودية) بالمعنى الفلسفى الذى تستعمل به اليوم لأول مرة فيما كتبه [كير كجارد] بمعنى كما يقول (باسيزز) موت فلسفة الوجود لأنها تفاق غليفاً وتجمعا قدام ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير فى ممرات مظلمة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأمل الفردى دون أن يتسكون من ورائها موضوعات مشهورة فى ميدان الفكر الإنسانى لأنها تقوم على التعامل الصرى المرتبط بالفكر الشخصى لأنها ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الوجود الإنسانى على أنه وجود قلق مفلق على نفسه .

١ - أنواع الوجودية :

أما الوجودية كما نراها اليوم فى عصرنا الحديث تظهر كذهب فلسفى له دعاة وأتباع ووجو كثيراً لفهوم السنخط الوجودى من خلال أدب قصصى ومسرحى ظهر بهناوئى مختلفة وغريبة مثل :

الفتيان ، المومس القاضلة . الذباب . الغريب .

ونتيجة لهذا الانحراف والتحرير المفهوم الوجودى نعر بعض

الدارسين للوجودية في فهمها والتعريف بها ورأينا تبعاً لذلك اختلافاً في أمرها .

- ١ — منهم من قال عنها : إنها الإباحية والعبث والسخافة .
- ٢ — ومنهم من قال عنها : إنها حركة دينية على غاية من التعميد .
- فأى التفسيرين أولى بالقبول . حقيقة كلا التفسيرين غير مقبول .
- فمن وصفها بالإباحية والعبث والسخافة وجه القول إلى نوع معين . وهذا الفريق :
- يتزعمه ويقف على رأسه الفيلسوف المعاصر [جان بول سارتر] .
- ومن قال عنها أنها حركة دينية معقدة وجه القول إلى الصوفية ومن هنا راح المؤرخون يقررون أن الوجودية نوعان :
- النوع الأول : الوجودية أو (الوجودية الملحدة) أو (الوجودية الكشبية) ويمثلها جان بول سارتر وغيره .
- وأطلقوا عليها تلك الاصطلاحات لما لاحظوا على أتباعها التحرر من كل المعتقدات الدينية .
- النوع الثاني : الوجودية المقيسة أو (الوجودية المؤمنة) أو الوجودية المشرقة ويمثلها الصوفية .
- وأطلق عليها ذلك لأنها تربط نفسها بالإيمان بالله .

ولا نطيل القول حول النوع الثاني بعد ما قلناه .
أما الوجودية الملهدة فهي ما نعتبه ونحرر له هذه الدراسة .
إذا كان الأصل في الوجودية محاولة الارتباط بالوجود الإلهي
تأكيداً للحديث القائل .

(إن الله خلق آدم على صورته) وقد ورد مثله في التوراة . . .
فما هي الوجودية الملهدة وما هييتها ؟
وما هي عوامل الإنحراف والتحرير عن هذا الأصل وصار
بالوجودية علماً على العبث والإنحداد .

الوجودية الملهدة :

وجود بلا ماهية .

يشرح سارتر ذلك فيقول :

هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين :

المسيحيون : ومنهم كارل بيسر زوج برائيل مارسيل

الكاثوليسكيان .

والملحدون : ومنهم هايدجر وسارتر وفلاسفة فرنسيون آخرون .

ويشتركون فيما بينهم في القول بأن الوجود سابق للماهية أى

أننا يجب أن نطلق من الذاتية الإنسانية بماذا يعنى بذلك ؟

مثال : إذا نظرنا إلى شيء مصنوع من قبل الإنسان ككتاب أو سكين نرى أنه من امرىء استوحى فكرة معينة . فالصانع تمثل صورة الكتاب واستعمل في صنعه طريقة موضوعة فالفكرة هى جزء من تلك الصورة ، فالكتاب ليس شيئاً يصنعه بطريقة معينة بل هو أيضاً ذو نفع معين ولا يعقل تصور رجل يصنع أداة لا يعلم إفادتها وهكذا نقول أن الماهية بالنسبة للكتاب سابقة لوجوده . والماهية هنا تحمل الكيفيات التى بها يعرف الكتاب وتحمل الوسائل التى بها يصنع .

ماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان ؟

المقصود بذلك كما يقول سارتر أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأن يلقى ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعزف بعد ذلك كيف يصنع ذاته وعلى ذاته التفسير — لا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها .

الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد لها وكما يتصورها بعد الوجود وعلى ذلك بنت الوجودية مبدأها الأول : ليس الإنسان فى ذاته إلا مايفعل . وهذا هو معنى الذاتية . الإنسان لا يكون

إلا بحسب ما ينبغي وما يستريح بفعله فالإنسان عليه مسئولية وجوده
ومستول عن ذاته .

كوة على الظلام :

ولا نغالى إن قلنا أن التيار الوجودى يمثل من حيث هو نزع
فلسفية غطا فسكربا يقوم أسسه على تصورات ذاتية ترى فى الإنسان
أنه مجموعة متناقضات لا يعرف التوفيق بينها سبيلا أو كما يتصور له
أن الوجود كوه لا يطل منها سوى الظلام الذى يرسل إليه معانى
الوم والوحشة والخوف الذليل ولاشك أن تلك المعانى البشعة إذا وقع
الإنسان فى أسرها تملكه الرعب والفرع واليأس والقلق ، ويخيل إلى
الإنسان المصاب بالقلق حين يحمد أمام الأشياء بلادة أنه يطيل التأمل
يبد أن هناك فرقا بين التأمل الذى يصاحبه العقل الواعى ، والجمود
الذى يغيب عنه العقل ويصاحبه الوم . مفضلا بلادة الذهن الجامد
المتركز حول ذاته من خلال كوة الظلام .

وبات نظره إلى هذه الكوة غاية مشغول بها عن أن يرى
كل اهتماماته . حتى خيل إليه وهو ينظر فيها أن ما أصابه من فزع
ويأس وقلق أن تلك حال الحقيقة بينما هى أحاسيس طارئة من قلة
حيثه وعجزه عن تغيير ما تشه فيه قتامة كوة الظلام وعن انتقاله إلى

كوة نورانية مما أوقعه في خلط بين ماهو من مدركات الوعى والتفكير والإرادة ، وبين ماهو من أحاسيس انعكست عليه من خارج بشع غير مفهوم . سولت له كوة الظلام أن أحاسيسه هى إدراكاته فبقى عليها أفسكاراً جامده شوه بها واقعه الإنسانى وعزلته داخل نقطة معينة من مركز الذات وسلخته عن جذوره وأعانتة على التمرد على حيانه وعلى ذاته ساخطاً غاضباً وخائلاً التوهم حين أعلن أنه سيد مصيره ومشرعاً لقيمه صارخاً صرخة دوت لكن هل هى صرخة من نومان حالم أعرب بها عن كابوسه ؟ أم صرخة يقظان عاجب ؟

أنها صرخة آسيان أصبح لا يرى من وجوده سوى ما توحى به كوة الظلام إلى نفسه أنه كائن ملقى به فى العالم ولاشئ . أكيد فى مصيره سوى الموت .. أنه كائن يلج الحياة من عدم لا يفسر ويفيب بمد وجوده فى عدم آخر أصعب تفسيراً من الأول ..

وتسأل هل بمد القتامة والظلام سوى ذلك الضياع ؟
أنها صرخة واهم وتحتمل تفسيرات متعددة وهى لذلك لا يمكن أن تكون أخلاقاً أبداً ، وغاب عنه أنه مدرج فى مجتمع إنسانى والته السماء بمعانيقها وعرفانها كان عليه أن يلتهم ما غاب عنه كي لا يفكر واقعه الإنسانى ولو فعل ذلك لفتح على نفسه عيوناً يشيع مدحها المور عليه .

وما جهاه الانسان للوجودى من حبس ذاته وراء كثرة الظلام
الذى ألزمه بها سائر سوى أنه حرم معاييرها الدينية والاخلاقية
للحكم والاختيار وخامره أحساس أنه ضل السبيل فى عالم أصبح
قلقا وانتفى فيه اليقين وصار فيه كل شئ ممكنا حتى برز الشك
شيئا فشيئا وما دام كل شئ أصبح ممكنا وانعدم جانب الترجيح
بين الممكنات فمعنى ذلك أن الخطأ وحده هو المؤكد .

ونلقى مزيدا من الضوء على المفاهيم التى استمد منها الوجودى
مطلقة نحو نظريته البشعة لوجوده قهر بها تاريخه وشرح كيانه
الانسانى .

١ — الذاتية :

معنى النزعة الذاتية : للنزعة الذاتية معنى مزدوجا :
المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .
المعنى الثانى : وهو للمعنى الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن
الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية .

يحاول سارتر شرح معنى الذاتية فيقول : عندما نقول : إن الإنسان
يختار ذاته نقصد بذلك : أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقيمة الناس ،
وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا للثالية فهذه
الصورة قيمتها ليست وفقا علينا بل هى لجميع الناس ولكل العصر
الذى نعيش فيه . بهذا تكون مسئوليتنا أكثر بكثير مما نظن لأنها
تلزم الإنسانية جمعاء ؛ ويضرب مثلا على ذلك بقوله : إذا كنت عاملا
مثلا واخترت الانضمام فقيه الدلالة على أن الخضوع هو الحل الموافق
للإنسان وعلى أن مملكته ليست من هذا العالم ، كل ذلك لا يلزمى أنا
فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء والسبب فى ذلك أنى أريد الخضوع فى
سبيل الشكل .

واضح من التوجيه الجدلى لمعنى الذاتية أن سارتر يحاول أن يبين
أن الذاتية تعنى المسئولية الفردية والمسئولية الاجتماعية بينما هى ليست
كذلك لأنها فارغة من هذا المعنى على نحو ما بينا سابقا

٢ - القلق :

إن الفيلسوف الوجودى يعلن أن الإنسان قلق أى أن الشخص الذى يلغزم بذاته لن يستطيع القرار من شعوره بالمسئولية العميقة وأن الذى يكذب ويبرر ذاته بقوله : « كل الناس لا يفعلون ذلك » هو شخص غير مرتاح الضمير فالقلق لا بد من ظهوره حتى ولو أخفى . ليس القلق هنا مما يؤدى إلى السكون والخلول بل هو قلق بسيط يختبره كل الذين تحملوا مسئوليات ، فإذا تحمل قائد عسكري ، مثلاً مسئولية هجمته وبعث بعدد من جنوده إلى الموت ؛ فإنه يختار فعله ويختار وحده . لا شك أن هناك أوامر تأتيه من فوق ولكنها غير دقيقة وتتقاضى تأويلاً من قبله بقرر مصير عدد معين من الأشخاص فن المحال أن يتخذ القائد قراره بدون أن يقلق بطريقة ما ، والقواد جميعهم خيرون بذلك القلق لكن هذا لا يمنعهم من العمل بل بالعكس هو شرط لعملهم الذى يفرض التفكير بمكافآت متعددة ويختارون إحداها ويعطونها أخيراً قيمة مرتبطة بالاختيار ذاته إن هذا القلق الذى تصفه الوجودية يفسر بمسؤوليته مباشرة تجاه بقية الناس الذين يلزمهم القلق ذاته إنه ليس بحاجة يفصلها عن العمل بل هو جزء منه .

٣ - القرار النهائي:

خروج الفكر إلى حيز التطبيق ليُتشكل به سلوك الإنسان وهو أيضا يتضمن نوعا من الفعل الصادر عن إيمان ويعتبر أيضا أحد المظاهر الأخلاقي فحين نبحث القرار النهائي كمصدر أخلاقي للإنسان الوجودي نجده شكليا خالصا لكن حين نسأل القرار النهائي سوف يكون لمصلحة من ؟ للإنسان الوجودي أو لمجتمعه ؟ لصالح فلسفة القلق أو فابع من حالة الهأس المسيطر عليه ؟ إن النازية حين أرادت أن تحرق العالم كانت وفق قرار نهائي . . الإنسان الوجودي يعايش الخطر دائما لأنه يرتبط به لأنه يرى أن وجودنا مقناه ومصيرنا إلى الموت فلا سبب لقيام فلسفة مؤسسة على الأمل والثقة في هذا الوجود فلا عجب من أن يكون القرار النهائي قرارا يدفع العالم كله إلى الخطر مادام الإنسان الوجودي يخاطر بوجوده ويلمق به إلى خضم المصاهرة لذلك كانت الأخلاق عند هيدجر لا تعدو أن تكون شكلية .

لا شك أن هذا الاتجاه يثير مسائل كثيرة : منها : كيف يقضى لنا أن نقول إن الوجود لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق وأن كل شيء مصيره إلى الانهيار في الوجود . وكيف نجعل الأساس السلبى للوجود يفتزع منه الوجود ذاته .

ومن الواضح أن السير في هذا الطريق معناه إلغاء رصيد الإنسانية من الفلسفات والأديان وكل التنظيم التي تعصم على قتها إليها بوصفها أكل الكائنات جميعا .

يستدكر جبرائيل مارسيل فلسفة هيدجر بقوله : ألا يمكننا أن نفهم فلسفة الوجود لا ترتبط فقط بتجارب الانفصال واليأس والتوحد البالغ الحزن لكنها ترتبط كذلك بمشاعل الأمل والخنة .

يرى الكسندر كوربيه ليس للقلق الوجودى — عند هايدجر صلة من جنس القلق الذى تمثلى به الحياة اليومية لكنه القلق بالمعنى الفلسفى بمعنى أن الوجود يسيطر عليه فى كليته واقع القلق ذلك بسبب بسيط جدا وهو أن الوجود متفاه فى جوهره لأنه يرى أن تفاهى الوجود أقرب إلينا من قربنا نحن لأنفسنا — وهذا التفاهى يعنى الموت وهذا هو ما يحدد الوجود

طريقة وجود الإنسان وهذه حقيقة هامة :

يوجد المخلوق الإنسانى ككائن فان وهو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه فان وهذا هو الحد الذى لا يمكن الفكا منه — الفكا التفاهى الموت .. بالإضافة إلى حقيقة أنه يعرف هذا الحد عمقاً أنه هو الكائن الوحيد فى العالم الذى يعرفه وهذه حقيقة لا يتطاب معرفتها

أن تكون من قارىء الغيب لتكشفها .. هذا الوعى لفنائنا والموت هو الذى يفرض علينا أن نتخذ قرارا وأن نرضى بالواقع لذلك يردد « هايدجر » مدى الحكمة القديمة التى تقول بالحكمة هى دائما قبول الواقع — وفى نظره أننا إذا فعلنا ذلك فإننا سوف نصل إلى الأصالة التى تكشف عن أنفسنا لأنفسنا ونسمح لنا فى نفس الوقت بأن تكشف ما نحن عليه . وإذا كنت أصيلا حقيقة فأنا حقيقى ومن ثم أستطيع أن أكشف الوجود كما هو . وإذا لم أكن واعيا بكل هذا فإننى أنزى إلى عدم الأصالة وفى هذه الحالة سوف يخفى على واقعى وجوهى من ذاتى ومن ثم تصير عاجزا عن كشف حقيقى كما هى فى الواقع .

يقول الكسندر كوبريه . هل طريق الأصالة لا يعرف إلا بالتفكير فى الموت وفى التلق واليأس والتفريط . عليه أن يفكر فى الحياة كما قال اسپوزا ، يفكر فى الأصل ، والمستقبل هو الأصل ولأجل أن يفكر فى الأصل والمستقبل يحتاج إلى الدين والقيم .

أما هايدجر فلا يريد ميتافيزيقا ولا دينيا والإنسان الذى يبشر به إنسان يلا دين وبلا ميتافيزيقا إنسان قد وجد نفسه وقد ألقى إلى العالم يقول : إننا قد ألقى بنا إلى العالم أننا هناك ، إنى هناك على ما أنا عليه ولست أعرف لماذا ؟ ولا كيف والشئ الوحيد الذى أعرفه حق

المعرفة وبصلابة هو أنى سأموت يوما من الأيام مستقبلا محدود مقناه
وأنا أعرف ذلك « هذا » هو موقفي في العالم أعرف أن وجوى غير
ثابت وقصير الأمد وأنى قد أفقده هذا هو الشئ الوحيد الذى
أمتلكه ويمكن أن أفقده فى أى وقت وهذا هو سبب وجود أساس
من القلق والخوف والعذاب .

عوامل مسخ الإنسان لنفسه :

لقد صاحب بناء النهضة الحديثة عدة عوامل استغلها بعض المفكرين
هددوا بها الإنسان فى ذاته وطعنوا بها فى كرامته وما زالت به حتى
أصابه القلق لأنها أضلته عن الفهم الطبيعى لنفسه فسلبته عن ذاته أولا
وعن الله ثانيا ثم هزمته فربطت بينه وبين الآلة وتلك العوامل هى :

العامل الأول :

مسخ مفهوم الإنسان . يجعله آلة .

ويرجع ذلك إلى اكتشافات « كوبرنيكوس » « وجاليلو » و« فيوتن »
عندما اكتشفوا أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكى وبين
حقائق علم الرياضيات وقواعده والى كان من شأنها تمكين الإنسان
من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتسكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية .

إن مثل هذا الاكتشاف غير كثيرا من نظرة الإنسان إلى السكون وأمد الجنس البشرى بطاقات جديدة . فن الطاقات الجديدة : صنع الإنسان الآلة واستخدمها في حل بعض المشاكل والحسابات بصورة تفوق قدرة الإنسان على حلها .

فتيجة سيطرة الآلة والحسابات الألكترونية على كل شيء وأصبح مفهومنا لديهم أن الإنسان لم يعد يقرر أمره ، إنه خاضع لحسابات الآلة أنه آلة ضمن الآلة السكونية وما السكون سوى آلة ضخمة ؟

فهذا الاعتقاد في الآلية أصبح ينظر إلى الذات الإنسانية على أنها شيء يفكر كالعدد وأضحت الشخصية في طريقها إلى أن تكون مجرد آلة وآلة ليست بذى كفاءة .

العامل الثانى :

مسح مطالب الإنسان بحصرها في مطالب مادية بحتة •
الأصل في مطالب الإنسان أن تكون مادية تخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس الخ وروحانية تخدم حاجة الروح كالدين والقيم والاتصال بالله •

ولا يشعر الناس بقيمة هذه الفضائل إلا عندما يأخذ أفراد المجتمع بمعاناتها وبالغنى عنها ولكن تيسر الفهم الحديثة حاول رفض

الجانب الروجى وحصر الإنسان فى الجانب المادى وحاول بعض فلاسفة الأخلاق متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدأ مادى « المفعى » وبذلك خضعت القيم لسيطرة الآلة الحسائية لتقرر ما هو الصواب بطريقة — فى نظرهم — تفضل الطريقة التى يستطيع بها الإنسان ذاته مع وحى السماء أن يقررها حتى يجاح للإنسان أن يحصل على أقصى حد من اللذة بأقل ما يمكن من الفتائج المؤلمة . وذلك عن طريق « عملية حسائية للذة » هذه العملية من شأنها أن تحدد الخط الذى يفتى للسلوك أن يقيمه وهكذا أصبح الحكم فى الأمور وتقريرها وأصبح الشعور بالذنب والتضحية جميعها أمورا مهمة ممانعة .

ومرة أخرى نرى : الإنسان يفقد ذاته .

العامل الثالث : مسخ الإنسان : يجعله ترسا فى آلة تسويق باسم « تسويق اليد العاملة » بعد حصر الإنسان داخل مطالب مادية أصبحت هذه المطالب المادية — فى عوهم — تعبر عن ذاته .

فقلنا الذات الإنسانية تعنى لدى الماركسيين والرأسماليين معا : مطالب الإنسان المادية . بهذا التغيير فى مفهوم الإنسان أصبح همل الإنسان — وهذا يعادل — فى نظرم — قلنا الذات الإنسانية — سلمة تباع وتشتري — ونسبنا فى غمار ذلك أنهم يتوقون إلى أن يكونوا

أناسا يقررون مصائرهم ومستقبلهم بأنفسهم لا أن يكونوا « سوقا »
فحسب تصرف العامل .

حقيقة إن العظام الاقتصادية التي قرر ذلك وإن كان حق لنا
مكاسب مادية . منها :

• ارتفاع مستوى العيش .

• الضمان ضد الجوع .

فهو أيضا بتغييره مفهوم الإنسان إلى أنه (ترس في آلة) كان
مجلبة للأخطار التي قصفت على الذات الإنسانية

العامل الرابع :

مسح الإنسان : أنه قرد قال جليوت سولفيان : إنسان دارون
أحسن ما يقال عنه أنه قرد حليق .

نحن لا نقاش نظرية دارون من حيث اختصاصها بالتطور العضوي
إلما نقاش الاعتقاد السائد المبني على نظرية دارون الذي يقول :

إن التطور والارتقاء يوفر لنا الدلائل القاطعة على طبيعة الإنسان
وأصله هذا الاعتقاد خلق فوضى في التفكير فقامت جماعة من الملحجين
لهذه النظرية ووضعوا نظرية تعرف « بالدارونية الاجتماعية » مؤداها :

أن تنازع البقاء وبما. الأصلح هو أفضل وسيلة لتنظيم المجتمع
وكان — عادة — سلوكا بشريا بل سلوكا أقرب منزلة من تصرف
الحيوانات التي هي أدنى من الإنسان .

من خلال هذه العوامل التي أحاطت بمضارتنا والتي أضافت مسغا
وتشويها لصورة الإنسان وحقيقته راح الإنسان يسأل عن ذاته وعن
حقيقته فظهر إلى السطح مشكلة فهم الذات مرة ثانية لتعيد إلى الأذهان
أن الإنسان حرية وأن الحرية لا تذوب أمام وسائل الأشياء للمادية .

الوجود ومستوياته :

ونفس عقد هيدجر تعريفا بين مستويات الوجود فيقول : هناك
وجود الأشياء للرؤية أو المشاهدة وهناك وجود الأدوات والآلات
وهناك الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات ولكن الإنسان هو
الوحيد من بينها جميعا الذي يوجد وجودا حقا .

إن الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية والأدوات تحت تصرفنا
وفي متناول أيدينا والشاهد تعرض أمام ناظرينا لكن أيا من هذه
الأشياء لا توجد .

ثم يقول : ولكن نوجد نحن أنفسنا وجودا حقيقيا ولا تبقى في

بجال « الأشياء المُرئية » و « الأشياء المستعملة » ينبغي أن نترك في مجال الوجود الزائف .

وبقاؤنا في مجال الوجود الزائف أى العالم الموضوعى العالم الحيانى المسمى الذى نتعامل فيه مع بعضنا البعض - بقاؤنا فيه - نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ومعنى بقائنا فيه عدم وعينا لأنفسنا كوجودين إلا بالدخول في تجارب معينة - مثل تجربة القلق الذى هو شبيهه بالدوار هو الذى يكشف عن الامكانيات المستقبلية .

ولكن القلق عقد هيدجر لا يؤدي بنا إلى « مجرد الامكانيات » وهى موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدي بنا إلى العدم نفسه .

ثم يضيف على العدم أهمية حين يجعل العدم يتغير منه كل شىء موجود .. ومن الطبيعى أن يفسر علينا وصف هذا العدم ولا نستطيع حق أن نقول إنه يوجد .. إنه عدم يعلم نفسه ويعلم كل شىء . سواء وهو أيضا باعث الرعدة فيه ومفوضا إياه حتى الأساس .

على أى حال فإن تجربة القلق - في نظر هيدجر - تطلمنا على دوائنا بوصفنا قد ألقى بنا في العالم : عزلة وبلا مأوى وبلا أمل في الاتصال ..

ونحن كما يقول لا نعرف لماذا ألقى بنا إلى العالم وهنا نواجه

عنصرها من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود : أننا نوجد ولا ندري سببا لوجودنا ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية .

من أفا ؟ ؟ .

إنه سؤال قديم يتجدد بمعان مختلفة ومع قدمه ينطوى على صعوبة كبيرة مع أنه سؤال واضح ومع وضوحه لا يلقى إجابة واضحة .

يرجع ذلك — في نظرنا — إلى الصورة المراثية لنا عن الإنسان حيث تعطى ارتباطا في فهمه ويظهر هذا الارتباط في شكلين :

• الصورة .

• الحقيقة .

فصورة الإنسان عن نفسه تظهر في الأوهام السكاذبة والخيالات الخادعة وإذا ما أردنا اكتشاف ذواتنا بدون تزييف وخداع وجدنا أنه تنقصنا الشجاعة من وراء هذا الخداع تظهر بعض الصفات الخادعة لصورة الإنسان عن نفسه : أنه المبقرية إنه يخلق الوجود ، وذلك من تحايل الشخصية على الذات أما حقيقة التي هي :

١ — الضعف .

٢ — المعجز .

٣ - الموت .

فهذا الانقسام في تصور الإنسان لنفسه وحقيقته هو ما جعل
الإجابة غير واضحة وترتب على عدم وضوح الإجابة قلق وجودي .

هذا القلق نتج من شعور بشيئين :

• صورة الإنسان عن نفسه أنه الغرور يخلق الوجود .

• حقيقة الإنسان في نفسه : الضعف ، العجز ، الموت .

ونلاحظ أن بين الصورة والحقيقة كما رأينا أبعاداً شاسعة من رسم
الخيال ثم ماهو — أى الإنسان — استطاع وصولاً إلى تصوره .. ولن
يستطيع .

ثم أخيراً ما أخلد إلى حقيقته وتقبلها .. إنه الغرور والوقاحة ؟

جمله في حرب دائمة — بين صورته وحقيقته — ما سكن أوراها

بعد .

فتجنى أمام مشكلة فهم الذات من خلال عوامل مسخ الإنسان
لذاته وتشويهها ترتب على عدم فهم الذات أمران :

الأمر الأول : إما أن يقتنع الإنسان بالصورة المتأدعة وتكون

لديه إجابة حاسمة في نظره على سؤال من أنا ؟ ثم يصير الإنسان في
يأس من حقائق أساسية في الوجود :

كالإيمان بالله وما في الدين من عقائد والتي سوف يلحقه بفقدانها
تسوة القلق ومرارة الإغتراب .

الأمر الثاني : وإما أن يقتنع بحقيقة ويكون قد أجاب على سؤال
من أنا ؟ ؟ إجابة حاسمة أيضا ثم يأفس بالإيمان بالله وبطمأنينة
السعي في الأرض .

وتلك مشكلة الإنسان الوجودي مشكلة فهم الذات وبانفراق بين
الأمرين :

الصورة والحقيقة يتحدد نلظ الفاصل بين الوجود الملمد
والوجودي المؤمن .

فما هو تصور الوجودية السكثية للإنسان ؟

تعريف الإنسان الوجودي عند هيدجر : هو الإنسان الذي يكون
في هذا العالم عالما يحدده الموت ويجربه في القلق وهو الإنسان الذي
يمى نفسه كخلاق يحيا أصلا في القلق منسحقا تحت وطأة وحدته
داخل أفق زمكانية

تعريفه عند سارتر : إنه الإنسان الذي يحيا بمعارضة ذاته يكون

موجودا لذاته وبذلك لا يعرف الراحة أبدا ويحاول عبثا أن يحقق
وحدة الوجود في ذاته والوجود لذاته .

وتعريفه في غير الوجودية : هو الشيء المنكسر كما يقول ديكارت
، وإن الأشياء الحقيقية هي الأفسكار - كما يقول أفلاطون .

ولما كان وجود الإنسان وجودا متفاهيا أصلا فوجوده للموت
والقلق هو مرض حتى الموت فهو سجين حينه وليس أمامه سوى
الموت . . هذا القنمى والأجل المحدود هو الذى يضاف على القلق
وجبه الفاجع .

وفى نظر هيدجر أن محاولة القنمى أو التماسى نحو الإله ، فهذا
التماسى ليس للإله لأن الإله غير موجود لكنهما حركات تتعالى إلى
العالم إلى المستقبل وإلى القاس فترى فكرة القنمى تفقد صفتها الدينية .

وبينا الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان
وجود الهوى بين الذات وبينها فإنها تجد ما تدم فينا المفاهيم الاجتماعية
، والمعائد والقيم لأنها تربط الإنسان بالقلق والألم والحزن مما يخطر
بهايشها الإنسان وتشكل سلوكه بها مما قد يعرض وجوده للخطر
ويحكم ارتباطه بالعالم قد يتعرض للخطر أنها فلسفة تقلق علينا
أنفسنا .

وفسكرة الخطر التي يمايشها الإنسان بوجوده إرتلنى به فى خضم
المغامرة هى منطق وجودى على أساس أننا وجدنا أنفسنا وقد ألقى
بنا إلى العالم فملينا أن نقبل وضعنا ونؤكد مصيرنا وفى وضع الإنسان
أن يأخذ مصيره على عاتقه ويسميه هيدجر «القرار النهائى» وهو عند
«كيركجارد» التسكرار السرملى .

إنها ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعرف التعريف الكامل
بمجرد الاستناد إلى الصفات والخصائص المادية والاجتماعية .

والشخص الذى يعتبر أن حقيقة حياته تنحصر فى ثروته أو مهنه
بمد نفسه كآلة ولا يستحق اسم الإنسان .

ومن يضع نفسه ذاته فيما يسمى الخلق أو الشخصية يرتكب
نفس الخطأ — فى نظر الوجودى — فكون الإنسان ذكيا غيبا ،
جهيلا ، أو شريرا تراه الوجودية أنة هذا ليس من سمات كيانه :
المعنى ..

ويقول الإنسان الوجودى : أنا شئ غير صفاتى الخاصة فانا مغمى
عن هذه الصفات كما أتميز عن كل ما هو خارج عنى فأنا أحيا .

ما هو التصور الذى وضعه الوجودى السكتيب المالحد للإنسان
سوى قوله :

أنا لست الثروة .

أنا لست المهنة .

أنا لست الأخلاق .

أنا لست الشخصية .

إنما ماذا ؟

أنا أحيأ .

بهذا الاعتبار يكون الإنسان الوجودى هو الإنسان الصفر أو
إنسان تحت الصفر. الوجودى يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان غير أنه
ينتهى إلى لا شيء إلى أنا أحيأ .. وأحيأ فقط .. مامعنى هذا ؟؟

بلا شك هذا اضطراب في العسكون الفسكوى واختلال فى التوازن الذى يوجد — عادة — بين غاية الفسكوى ومساائله .

وهذا الموقف السلبى الذى يقفه بعض الوجوديين من مفهوم الإنسان يجعلنا نميل بأن الوجودية تسلية يعمد إليها أسانذة لحقهم الملل من حياتهم المادية البعثة وبأنها لعب لفظى لمنقذين هيجهم التعمق فى دراباتهم ويصف هيرفى الوجوديين بقوله :

هم يزعمون أنهم هم يضعون الأسئلة الجوهرية التى لا جوهرى غيرها فيقولون :

لماذا أنا فى هذا السكون ؟

وما غاية هذا الوجود ؟

وهم لا يفطنون إلى أن هذه الأسئلة ليست جوهرية بالنسبة لهم إلا لأن وجودهم فى الحقيقة لا فائدة منه .

أن الوجوديين يذكرّون الإنسان بملك السكالب الحاملة التى تقوم فيها حياة وفى حالة قفز وجرى فردى رغبة فى أن تجرى وراء طرف ذنبها ، فالإنسان الصفر الوجودى أو الذى تحت الصفر واضح فى فلسفته أنها نتيجة هذيان وتبعث على الهذيان أيضا لأنها لا تحاول أن تعين الإنسان على فهم ذاته بعد أن يزرع فيه بذرة القلق .

موقف الإسلام من مشكلة فهم الذات :

أولاً : يربط القرآن بين الصورة والحقيقة في الإنسان ويهذب من شأن النظرة إليها فيقول :

« إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين .

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين » .

فالصورة الأولى : إني خالق بشراً من طين . أى أنه مخلوق « من طين » والحقيقة : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي أى أنه حرة لا يدين لأحد غير الله .

وارتباك الإنسان في فهم نفسه كان نتيجة رفعه على العالم الأخرى الصورة بقوله تعالى : فقموا له ساجدين .

لذلك راح يهذب من شأن النظرة التي قد لا تفهم على حقيقتها من وراء منزى السجود .

فقال : « ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين .

ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع الأبصار والأفئدة » لماذا ؟

« قليلاً ما تشكرون » .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكرر هذا الدعاء في سجوده :
سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فبشارك الله
أحسن الخالقين .

ثم قال الله تعالى تقريرا في آية التكريم : « ولقد كرمتنا بني آدم
وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلا » .

إذا فالإنسان مخلوق وهو يحمل في نفسه الاعتقاد بأنه مكرم
ومفضل .

هذه العقيدة التي وقرت في نفسه قرر القرآن أنها تحمل الإنسان
لأن يسجد شكرا لله ، ففهم الذات يعطى في النهاية القرب إلى الله
والشكر على فضائله المفتوحة للإنسان .

فإذا كان الإنسان مخلوقا لله فلا يمكنه أن يظن أنه مساو لله في
أى وجه من الوجوه كما لا يستطيع هو نفسه أن يجزأ على مناهضة
السلطان الإلهي فهو غير مستقل .

ألا إن روح الله التي نفخت فيه تفضله عن سائر المخلوقات وفضله
عليهم تهيب له علاقة فريدة بخالقه .

مشكلات المصير والهدف :

إن الذين يذهبون مذهب سائر في فهم الوجودية يرددون منفسه تقدم للوجودية المؤمفة وهو : أن أصحاب الإيمان يرفضون أن يسيروا قدماً في هذه المغامرة حتى نهاية الطريق فإن وثبة الإيمان ذاتها التي يقدمون عليها هي في حد ذاتها وهم خيال

وفي الواقع أن وراء الوثبة عدما . والشجاعة التي يبديها الإنسان ليست سوى اعتراف بالعدم وتصريح صريح بأن بوادر الذات وغناها إنما هو في داخل الذات .

وإنه لمن الأنضل لنا - في نظر الوجودية الملهدة - وبدون نواح وبكاء ولف ودوران أن نعترف وأن نقر بأن الحياة شرك وفتح ولا أحد يستطيع أن ينجيها من الوقوع في الفسخ . إن الفصر هو السلبية الملهدة .

فن خلال نقد الوجودية الملهدة للمؤمفة نلاحظ أن تقدم سلبياً متخيفاً من حيث أنهم :

جعلوا وثبة الإيمان وهما وخيالا .

جعلوا الحياة شركاً وفتحاً .

جعلوا الفصر الأكبر لديهم هو السلبية الملهدة .

« وهذا يعطى من وجهة نظرنا أن ثمة مؤامرة للاستعزاز بالله وليست تمثرات في الفكر. إنها محاولة مقصودة للقلب الأمور عن نصابها واختلال في نسب الأحكام .

إنها كما يرى هيدجر : أن الحياة محددة في المكان والزمان . والإنسان جاء إلى هذا العالم بدون إرادته فسكاته قذف إليه قذفا .

ولا يشعر الإنسان في هذا العالم أنه عالمه أو بيئته فهو غريب عنه لأنه لا جذور له تشده إلى الأرض — ولكن ليس له عالم أو بيت سوى هذا العالم .

فالحياة في نظر « هيدجر » محدودة بالزمان والمكان .

وهل يمثل هذا التصور الوجودي للحياة مرض أولا ؟؟

يشير « هيدجر » إلى أن الحياة بهذه الصورة مفزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية هي الاتجاه نحو العدم ويعرب عن ذلك بقوله :

كلنا سنموت . وما سيقبى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب لا تشكل ذاتا .

هيدجر لا يشير من قريب أو بعيد إلى استقرار الحياة أو الخلود بعد الموت .

من تصوير « هيدجر » للوجود والإيمان يمكن لنا الوقوف على
سر قلته .

١ — الحياة المحدودة بالزمان والمكان .

مثل هذه الحياة في نظر هيدجر فزعة إذ تصبح حقيقة الذات
الجهورية الأساسية : في نظره هي الاتجاه نحو المدم .

٢ — المدم الذي يعنيه (هيدجر) هو الذي لا بعث له ولا حياة
أخرى وراءه فيقول :

كلنا سقموت وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب
لا تشمل ذاتنا .

هذه النظرة الوجودية لهيدجر — لا يخلط بينها وبين الطبيعيين
أو بين الدهريين لمجرد اتفاقهم في الإلحاد — لوجود فرق جوهري
بين الإلحاد الوجودي والإلحاد الدهري أو الطبيعي وهذا الفرق هو :
أن الإلحاد الطبيعي أو الدهري : يريان فيه متعة الأمن
والطمأنينة وكأنهما يريان فيه كمال الوجود .

أما الإلحاد الوجودي : فإنه يرى فيه قلقا وحيرة غريبة — وكما
يقول « هيدجر » — ومثل هذا الوجود الموجه نحو الغربة لا يشمر

الإنسان فيه فيه أنه عالمه أو بيته فهو غريب عنه لا جذور له تشده إلى الأرض ليس له بهت سوى هذا العالم .

فاللحاد الوجودى ليس إلا صوتا ينادى بأمرين :

أولا : ينادى ببطلان المادية التى مسح الإنسان ورفعت من شأن الإله وأنت المنهج الذاتى وأهلت الإنسان عنه فضلا عن فهم ذاته .

ثانياً : ينادى بالثورة على وجود صوت معاله المادية : بأنه وجود محدود بالزمان والمكان .

وأنه وجود موجه نحو العدم .

فالمحدودية الهابط بها الوجود ثم خضوعه لسيطرة الزمان والمكان وكلا من الوجود الخاضع للزمان ، والزمان المسطر على الوجود ، مرتبطان بالعدم .

فالزمان : خاضع للعدم والتفنى والانهلال .

والوجود بمعنى العدم هو : مصيره الوجود .

هذا الوجود الذى صورت معاله الوجودية مثير للفرع لو كان هو الصورة الحقيقية للحياة ولمكان مفزعا مقلقا أيضا محيرا لكل إنسان يرى نفسه أنه خلق على مسورة الله ليس ذلك وحسب بل ونلقى

تعضيدا قويا في الدين الإسلامي لسكل من يشور على وجود حدثت
معالمه مادية بحقة لقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .
وكقوله الرسول صلى الله عليه وسلم : لو كانت الدنيا تزن عند
الله جفاح بعوضة ماسقى الكافر منها شربة ماء .

كذلك قدم حججا قوية تدفع كل فكر إنسانى يخضع ذاته
لسيطرة الحياة المادية كقوله تعالى :

« الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » والذين
كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات (١) .

« هيدجر » لا يقرر ثنائية الوجود الزمانى . والوجود الزمانى :
متعلل إلى لحظات متغير مرتبط بالعدم . الذى ليس بعده وجود يبعث
الأمل فى الإنسان لذلك كان صوت « هيدجر » على حق عندما قرر :
أن التفسخ والانهلال والوجود الموجه من أجل الموت يثير القلق ...
وفى نفس الوقت تصبح الحقيقة الدينية وبما كشفت عن الزمنى والأبدى
الصورة الحقيقية لمعنى الوجود والأمن : الأمن الإنسانى .

وتبقى التهمة على « هيدجر » لأنه حصر نفسه داخل التصور

المادى للوجود دون أن يمتد بمنظاره إلى التصوير الدينى لمعنى الوجود .
وبالرغم من أنه ساخط على الفطرة المادية إلى الوجود فإننا نراه أنه قد
شاعها وقلدها في هجر الدين .

فالوجود في نظر الدين مكون من :

— وجود زمنى — الدنيا .

— وجود أبدي — الآخرة .

والموت في نظر الدين هو النهاية الطبيعية للوجود الزمنى ومرحلة
انتقال الوجود الأبدي وليست إلا ما محضاً كما « تصور هيدجر »
ثم إنه لو كان الموت — كما يقول ليفيها في معلقا على هيدجر —
نهاية كل إمكانية فلا يمكن أن يكون هو المصدر الذى يخرج
منه الممكن .

— موريس جوتدباك : وحين نكشف بلا أى شك أننا
سقموت ... فهل اكتشفنا هذا هو مجرد حقيقة أنواع من الحق ؟
هل نستطيع أن نقول أن من طبيعتنا أن نكون كائنات مصنوعة
للموت ؟

هل يمكن أن نقول إن جوهر الإنسان أن يكون متفناه ؟ هل
يستطيع الإنسان أن يفكر في مفهوم مأساة هذا النقص في ذاته .

— جورج جهرش : تفقد الفلسفة الوجودية في هيدجر — وهو
لوس مفكرا أميننا لكنه انتمزى بمجرد من الأخلاق — معلم الشكوك
الفكرية — اخلاصها لأنها أصبحت مجرد أداة استخدمت بمهارة لتنفصل
من الفلسفة الروسية التي بدأت بها لتسكون فلسفة للنازي . .

وصورته لنا أية بليونة أولئك الذين يتحللون من تيماتهم الدينية
وما يقع ذلك من أخلاق إلى الأرض وقلق مضن .

قال تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا .

فانصع منها فأتبعه الشيطان فسكران من الفاونين .

ولو شئنا لرفعناه بها . ولسكرته أخلد إلى الأرض واتبع هواه .

فنه كثر الكلب إن تعمل عليه يلهث أو تتركه يلهث .

ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فالقصص القصص لعلمهم

يتفكرون . ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا

يظلمون » (١) .

وتشير الآية إلى :

أولاً : أن كيفية الحياة في هذه تتأثر كثيراً بالاعتقاد في حياة

أخرى بعد الموت .

(١) الأعراف الآية ١٧٥ — ١٧٧ .

فإن الاعتقاد بأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا إنما بعد الحياة
الأخرى بعد ما يصبوا إليها الإنسان ويعمل لها على ضوء مثله العليا ..
ثانيا : أن الاعتقاد بالحياة بعد الموت يزود الإنسان بالأمل
والطمأنينة والسلام إزاء الموت إلا أنه يدرك أنه مسافر من عالم إلى
آخر وأنه في رعاية رب غفور رحيم .

ثالثا : أن الحياة في هذه الدنيا لا تكون زينة عياء حيث
ترتطم آمال الإنسان بنهاية مغلقة فالانتحار يصبح من الأمور الطبيعية
بالنسبة للملحد الذي يفقد أمه أو ينحصر ثروته أما المؤمن بالآخرة فإنه
يأبى الانتحار ،

كما على الإنسان الذي يقار على سعاده ويسعى لها إلا أن يرى
أهمية الاعتقاد بالحياة بعد الموت لهذه الحياة ذاتها .

ثالثا : الوجودية الملحدة في ديارها : —

لم تسكد الفاسفة الوجودية تقوم حتى انصبت عليها صواعق من
جانبيين متناقضين : جانب متشددين للسكنوسة ، جانب ملحد :
الماركسية .

يصبح سائر هذه الانتقادات التي وجهها الماركسيون والشبهويون
إليها فيقول :

فيتمهونها بأنهما تؤدي إلى فلسفة ليست سوى مظهر للروح
البرجوازي لأن التأمل ترف وبأخذون علينا من جهة أخرى بأنسا
تشدد على خزي الإنسان وتظهر في كل مكان ما هو قذر ومريب ولزج
وبالمقال فإننا نهمل الناحية النيرة من ضيعة الإنسان في نواحيها
الجمالية الضاحكة .

فن هنا وهناك ابتعدنا عن التضامن البشري وعزلنا الإنسان عن
العالم في وجوده الفردي وفي النهاية يعتبر الماركسيون أن الوجودية
مرض دب في الشعور البرجوازي ويرون فيها آخر انحلال
ذلك الشعور .

كذلك يصرخ سائر نقد الكفيسة ضد الوجودية فيقول :

أما من الناحية المسيحية فيتمهونها بفكران واقعية الأهمال الإنسانية
وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة في الأيدي فنبقى بعد
ذلك العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على
آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم أخيرا إنها .

مذهب الفموض والظلام .

— أنها لا تؤمن بأى قانون على .

ويقول فانيل مفكر يساوى في نقد الوجودية وذلك من خلال
مناقشاته لسارتر فيقول :

إن الحرية والمثالية اللتين تنادى بهما تعلقصان في إهمال الأشياء.
إهمالا متمسقا وليس عالم الطبيعة ولا عالم الأحياء في نظرك من
ظروف الحياة الإنسانية ولا مصدرا لتكليفها . . وهذا رغم أن
الإنسان في الطبيعة وأنه خاضع لتأثير التاريخ . . إلا أن هناك قوانين
تسير عليها أفعال الإنسان كما أن تمت قوانين لكل موضوع
يدرسه العلم (١) .

ويقول موان أن الفيلسوف الوجودى ، إذ يقنع فى داخل
الإنسان لكى يثبت الكون من هناك يسد على نفسه كل السبل التى
يستطيع منها إثبات شىء أيا كان ، وإن الحرية التى يريد سارتر
لاتخلص من العال والمؤثرات هى كتخلص القمامة من العياد ، فإن
هذه الحرية مصدرها إرادة تجاهل الأسباب المؤثرة :

وتتفق الماركسية والمسيحية : على أنها أداة انحطاط شبيهة بطريقة
الفازيين فى معسكرات الاعتقال كذلك يرون أن الوجودية تمثل الحالة

(١) الوجودية : ديدميخ انريو : ترجمة د. محمد عبد الحمادى أبو ريدة الكاتب
المصرى م ٤ عدد ٣ .

الاعلمة التي تتقدم ظهور الفاشية منذة بها ويؤيدون وجهة نظرهم
بأمريين .

الأمر الأول : انضمام الفيلسوف الوجودي الألماني « هيدجر »
لحزب هتلر .

الأمر الثاني : وصفهم « مارلو » وهو كاتب روائي فرنسي بأنه
ليس إلا فاشيا يجهل حقيقة نفسه .

ويصفون سارتر ومدرسته « باتحاد شركات سارتر وأصحابه »
ويعتبرونها وسيلة خفية يريد أصحابها الوصول إلى احتكار
الأدب والفلسفة .

من الحوادث التي تقع تبعاتها على الوجودية والتي وقعت في فرنسا
مثل : ما ذكره سارتر نفسه أن سيلة حدثوني عنها مؤخراً كانت
كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها . « آسفة » أظن
أنهم أتصرف كالوجوديين .

فالوجودية والقباحة — في عرف السيدة — شيء واحد .

وحادث الانتحار التي وقعت في فرنسا كان دافعها معتقد وجودي
وحادث الانحراف الجنسي كانت ترتد في النهاية إلى الميول الوجودية
كان أحد التلاميذ في مدرسة ثانوية قتل أمه صرح هذا الابن أمام
قاضى التحقيق قائلاً :

أخذت ميولي عن فلسفة خطرة لأنى تمثلها تمثيلا شريفا ، والخطبة
الوجودية قد بدت لى أنها الحقيقة الوحيدة .. إنها جنون اليأس ..
كل ما يسمى الإنسان وراءه يفتهم إلى لا شىء .

وهذا ما فهمته وهو أن الإنسان يشاهد أنه يحيا .. وهو غريب
بالنسبة لكل ما يتبع فى العالم الخارجى^(١) .

وعند ذلك علق الأطباء النفسون على هذه الخدعة يقولهم :

— إن الوجودية جو ملائم للأعمال الخطرة :

من هنا يفور أهل الجد من الناس : أنها مجرد الإنسان من كل
ثقة فى الحياة . وأهل العمل من الناس يقولون : إنها تهدم كل أساس
ثابت يقوم على العمل .

وفى النهاية يتفقون على أنها :

— لا يمكن أن تكون أساسا للحياة لأنها تذهب إلى أن ليس شىء
معنى للحياة ولا للسكون وإن كل إيمان فهو قرار ذاتى يتخذه الإنسان
حرا وليس له ضمان دينى ولا جماهى .

هذا ما فهمته الوجودية للمعدة فى ديارها وأنها كانت مشار السخط

(١) نفس المرجع .

عليها من جوانب مختلفة فقد ثار عليها المتدين وثار عليها الماركسي
المحدد .

رابعاً - أما بعد فطريقنا الإسلام مكلفاته للشخصية الإنسانية :

أولاً - عقيدة الوجدانية وأثرها في السلوك والنفوس :
نبدأ الدعوة الإسلامية رسالتها بالدعوة إلى الوجدانية ونزوية الله
وأن على المسلم واجب الإيمان بها وعبادته وحده .
ويترتب على هذا الواجب المقدى عدة أشياء منها :
— معقولية الوجود فلا عبث ولا صدفة كما قررت الوجودية
من قبل .

وتصبح القوانين بالعالى ذات معقولية في نظر الإيمان وفطر المؤمن
لأن الإيمان بالله يقبمه البحث مما صدر عن الله من قوانين .

إذن فالإيمان بالله وحده يعنى الإيمان بالنظام في الكون ويعنى
المخضوع لإرادة الله في الكون فلا فوضى في حياة الناس ولا اضطراب
إذا حمل الإنسان على ضوء نواويس الله في الكون ثم إن عبادة الله
وحده توحد بين البشر جميعاً وتربط فيما بينهم وهذا رمز للساواة
والحرية . إذن فالإسلام والرسالة الإسلامية المؤسسة على عبادة الله وحده
ورسالة تحرير الإنسان .

وإقرارهم بأن الله خالقهم وخضوعهم لعبادته يعطى في النهاية المعنى
السامى للإخاء ثم في النهاية يكون الإيمان بالله وحده سهيل الطمانينة
في النفوس وتدعيم السلام والاستقرار في عواصف السكون وتقلباته
قال تعالى :

« الذين آمنوا وتعلمن قلوبهم يذكر الله ألا يذكر الله تعلمن
القول (١) » .

فما أحوج البشرية إلى الإيمان بالله وحده وضمان الرخاء والنظام
والحرية والإخاء والمساواة والسلام المقيث عن هذا الإيمان للإنسانية
جميعاء .

ثانياً — مكانة الإنسان ومسئوليته :

يعطى الإسلام الإنسان مكانة في هذه الدنيا بأنه مكرم وسيد
المخلوقات ومنحه هذه الخصائص وحرية الإرادة غير أن هذه الحرية
تقابلها مسئولية فهو حر في أن يكون خليفة الله أو يرتد فيستقل
في الهاوية .

وحكمة الله لا تسكتفى بجمع الإنسان العقل وقابلية العلم فقط بل

أرسلت الرسل ليرثموا من شأن اختيار الإنسان. لتلكون بقية قدرة
التفكير بين الخير والشر.

قال تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً ^(١) .

قال تعالى : « يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء
لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ^(٢) » .

ثالثاً . من العقائد الأساسية كذلك في الإسلام والتي حلها الأنبياء
تعريف الناس بأن حياتهم في هذه الدنيا لا تنقضي عند الموت بل هناك
حياة أخرى بعد ذلك وهذا على خلاف ما يذهب الوجودي المحدث
والاعتقاد في ذلك يزرع الأمل المتقن بالعمل والعمل الصالح لنفسه
ولأمته وللإنسانية جمعاء .

رابعاً : تمتاز رسالة الإسلام بالشمول والتوحيد لطبيعة الإنسان
الواحد . فالشمول القواني يقناول الوجود كله زمانياً ومكانياً .
وتشريعه يربط بين المادة والروح بين الإيمان والعقل وبين الدين
والدنيا وبين التمسك والعمل .

(١) سورة المائدة : ٣ .

(٢) سورة يونس : ٥٧ .

وهو يرفض وينقض معه كل فلسفات تعنى بالمادة وتهمل الروح
أو تعنى بالروح وتهمل المادة أو الفلاسفة التي تفكر القمتع المعقول
بالطبيات .

فالإسلام يوحد وينظم ذات الفرد الواحد كما يوحد وينظم أفراد
المجتمع الواحد كما يربط بين بنى الإسلام جميعا ويربط بين الإنسان
والوجود وبين الوجود وخالق الوجود

خامسا : الدين الإسلامى دين مهلى لا يكتفى بإعطاء الإنسان
التقواعد النظرية السكلية فى الحياة فعصب بل إله يربى الإنسان بصورة
عملية^(١) .

ففيه التشريعات التي تساعد على ضبط النفس والأخلاق القاضية
منفل :

الصلاة والصيام . والزكاة . والحج .

قال تعالى : « والمصر إن الإنسان لى خسر إلا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر »^(٢) .

(١) مجلة جوهر الإسلام السنة الأولى عدد ٦ مقال الإنسانية والإسلام

(٢) سورة المصر .

وفيه ما يساعد على الروابط الاجتماعية من مستوى الأسرة فترقى
بها إلى مستوى العالمية وفي هذا ما يرشح الإسلام للخلود والأمن .
قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت علومكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

دكتور محمد إبراهيم الفيومي

فهرست

الموضوع	الصفحة
في آفاق الفكر والانسان والدين	٧
١ - تفسير التزعة الدينية في الانسان	٩
٢ - الحقيقة الدينية	٢٥
الشباب وفلسفات الوهم	٢٩
الوجودية ذاتية جداً.. لا إنسانية	٥١
محور التنليف	٦٥
مناهج الفكر	٧٣
المنهج الذاتي	٧٥
المنهج الموضوعي	٨٣
المنهج التركيبي	٨٦
الوجودية مذهب مسخط معاصر	٩٣
أنواع الوجودية	٩٤
الذاتية	١٠٠
القلق	١٠١
القرار النهائي	١٠٢
عوامل مسخ الإنسان لنفسه	١٠٥

الصفحة	الموضوع
١٠٩	الوجود ومستوياته
١١٣	الموت
١١٨	موقف الإسلام في مشكلة فهم الذات
١٢٠	مشكلات المصير والهدف
١٢٧	الوجودية الملحدة في ديارها
١٣٢	الإسلام ومكوناته للشخصية الانسانية
١٣٣	عقيدة الوحدةانية وأثرها في السلوك والنفوس
١٣٣	مسكاة الإنسان ومسئوليته

كتب للمؤلف

أولا — دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامى :

١ — القلق الإنسانى — الطبعة الثالثة — الفاشر الأنجلو المصرية ط ١ .
سنة ١٩٧٥ .

٢ — الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر — الطبعة الأولى — الفاشر
الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

٣ — فى الفكر الدينى الجاهلى (قبل الإسلام) — الطبعة الثالثة ،
دار المعارف المصرية سنة ١٩٨٣ ، ط ١ عالم الكتب ١٩٧٩ ، وط ٢ .
دار القلم — الكويت سنة ١٩٨٠ .

٤ — ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الطبعة الأولى ،
الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٠ .

٥ — رسالة فى الحوار الفكرى بين الإسلام والحضارة — عالم
الكتب سنة ١٩٨٢ .

٦ — انجودية فلسفة الوهم الإنسانى، الفاشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢ .
ثانياً — دراسات فى الاجتماع :

٧ — مقدمة فى علم الاجتماع الدينى — الفاشر مكتبة الأزهر سنة ١٩٧٤ .

٨ — قضايا فى الاجتماع الإسلامى — الفاشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

ثالثا — دراسات في الشخصيات :

- ٩ — الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل — الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦
- ١٠ — ابن باجه : فيلسوف مغرب .. نشر في مجلة الأزهر سنة ١٤٠٢ هـ
- ١١ — النزعة العقلية عند الإمام الشافعي .. نشر بعضه في مجلة القومى الإسلامى الكويت ١٣٩٧ هـ — والآخى فى مقبر الإسلام ١٣٩٩ هـ . القاهرة .

تحت الطبع . أزمة العقل العربى ..

78
66

 Bibliotheca Alexandrina



0338102